شرح اصول البزدوي

لأكمل الدين البابرتي

المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير قال رحمه الله وهذا باب
البيان البيان في كلام العرب عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور قال الله
تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس وقال جل ذكره ثم ان علينا بيانه والمراد بهذا
كله الاظهار وقد يستعمل هذا مجاوزا وغير مجاوز والمراد به في هذا الباب عندنا الله
دون الظهور ومنه قول النبي عليه السلام ان من البيان لسحرا اى الاظهار البيان في
اللغة عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان اى الكلام الذى يتبين به ما في
قلبه ويتفضل به على سائر الحيوانات وهو امتنان من الله سبحانه وتعالى على عباده
بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة وقال تعالى هذا بيان للناس اى ما ذكرت
من سنتي في الماضي [illegible]ار لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب وقال تعالى فاذا قرأناه
فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اى اذا قرأه جبرئيل عليك بامرنا فاتبع ما حصل منه
فاقرأه ثم ان علينا اظهار معانيه وشرائعه واحكامه وقيل انزلناه فاستمع قرآنه
ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه والمراد بهذا كله الاظهار على ما ذكر و
قد يستعمل هذا اى لفظ البيان مجاوزا يعنى متعديا وغير مجاوز فاذا كان اسم مصدر
من باب التفعيل فهو مجاوز بمعنى التبيين كالسلام بمعنى التسليم واذا كان من الثلاثي فهو
غير مجاوز وهذا في الحقيقة كالتفسير للاظهار والظهور فان المجاوز يكون بمعنى الاول وغيره
بمعنى الثاني والمراد به اى بالبيان في هذا الباب يعنى تقسيم البيان او في هذا النوع الذي
المسمى باصول الفقه عندنا اى عند اصحاب اصول الفقه كذا روى عن حافظ الدين البخاري
رحمه الله الاظهار دون الظهور اى ظهور المراد للمخاطب كما هو قول بعض اصحابنا واكثر
اصحاب الشافعي بناء على ان اصله الظهور يقال بان الامر اى ظهر واتضح وبان الهلال
اى ظهر وانكشف لكن ما ورد في التنزيل موافق للاول على ما مر انفا وكذا قوله عليه
ان من البيان لسحرا اى ان من اظهار المراد لسحرا روى ابن عمر رضي الله عنه انه قدم
رجلان من المشرق فخطبا فعجب الناس لبيانهما فقال عليه السلام ان من البيان لسحرا قيل
سمى سحرا لميل القلوب اليه وقيل السحر في زعمهم هو الاتيان بشيء يتعجب الناس منه
ويعجزون عنه مع المساواة في القدرة والبيان الفصيح قد يبلغ في الحسن غاية يتعجب
الناس منه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع تساوي الكل في اسباب التكلم وقد اختلف في معنى
الحديث فقيل معناه ذم التصنع في الكلام والتكلف فيه ليستميل قلوب الناس فان [illegible]
اصل السحر في كلامهم الصرف وسمى السحر سحرا لانه مصروف عن جهته وقيل ان من البيان ما
يأثم به صاحبه كما يأثم الساحر بسحره وقيل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان
قوله وان من الشعر لحكمة على طريق المدح فكذا هذا وكذا الاستدلال موافق لمعنى

الاظهار وذلك لانه لو كان بمعنى الظهور لزم ان لا يجب كثير من الاحكام على من لم يتامل في
النصوص والايات الدالة عليه لم يتبين له واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الظهور
عبارة عن علم المكلف بما اريد من الكلام ولم يحصل له ذلك على هذا التقدير واما بطلان اللازم فلان
اكثر العوام ليس لهم تامل في اكثر الاحكام مع لزومها عليهم قبل البيان في الاصطلاح عبارة عن
امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين وانما يحصل الاعلام بالدليل اذ به يحصل فهنا
امور ثلثة اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان
يطلق على كل واحد فمن نظر الى الاعلام كالصيرفي من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشيء
من حيز الاشكال الى التجلي ورد بان ما يدل على الحكم ابتداء بيان بالاتفاق وهو غير داخل في التعريف
وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل غير داخل ومن نظر الى العلم الحاصل بالبيان
كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم ومن نظر
الى ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه
الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي يتبين بها الاحكام فعلى
هذا قد يكون بالقول والفعل والاشارة والرمز لكن غلب استعماله في القول وقال
بعضهم كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره وان كان بعضه يفيد غلبة
الظن بيان من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل وقال ابو القسم الشهيد السمرقندي
هو الايضاح والكشف وقال شمس الائمة هو اظهار حكم الحادثة هذا ما ذكر في تعريفه
قال رحمه الله والبيان على اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل
وبيان ضرورة فهي خمسة اقسام اما بيان التقرير فتفسيره ان كل حقيقة يحتمل المجاز
او عام يحتمل الخصوص اذا لحق به ما يقطع الاحتمال كان بيان تقرير وذلك مثل قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل
ومثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه وذلك مثل ان يقول الرجل لامراته انت طالق
وقال عنيت به الطلاق من النكاح واذا قال لعبده انت حر وقال عنيت به العتق
من الرق والملك وهذا البيان يصح موصولا ومفصولا لما قلنا انه مقرر البيان على خمسة
انواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة وذلك لان
البيان لا يخلو اما ان يكون بما وضع له اولا والثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون رافعا
اولا فالاول بيان التبديل والثاني اما ان يكون مغيرا اولا والاول بيان التغيير والثاني اما
ان يكون اما ان يكون جاريا بعد نص يمكن به اولا والاول بيان التقرير والثاني بيان التفسير
وهو ضعيف لانه لو كان ثابتا بطريق الحصر العقلي لما امكن الزيادة والنقصان وليس
كذلك فان القاضي ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دابه في تربيع الاقسام واخرج



بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان
تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم لا لرفعه والشيخ رحمه الله جعل
الاقسام خمسة مخالفا للقاضي وجعل التعليق والاستثناء بيان التغيير والنسخ بيان التبديل
مخالفا لشمس الائمة فدل على ان الاقسام اصطلاحية تتفاوت بالوضع والاصطلاح اما بيان
التقرير فتفسيره ان كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا لحق به ما يقطع
الاحتمال كان بيان تقرير وهو من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه مثلا وسمي بيان التقرير
لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وقيل في تعريفه وهو توكيد الكلام بما يقطع
احتمال المجاز او الخصوص اي توكيد الحقيقة التي تحتمل المجاز بما يرفع احتماله والذي يحتمل الخصوص
بما يقطع احتماله وليست كلمة او بالتي تفسد بها التعريف لانها لمانعة الخلو دون مانعة الجمع
ومثاله قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان الملائكة اسم جمع واسم الجمع عام يحتمل
الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص ثم بعد ذلك كان يحتمل المجاز بكونه
متفرقا فقرر بلفظ اجمعين لان الحقيقة مرادة لكن ظاهر كلام الشيخ يدل على انه نظير العام
الذي يحتمل الخصوص وقوله ولا طائر يطير بجناحيه نظير حقيقة يحتمل المجاز فان الطائر
يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله
يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وذلك اي نظير بيان التقرير المثل
قول الرجل لامراته انت طالق اذا بين ان مراده الطلاق من النكاح اي رفع قيد النكاح
لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح لكنه صار مختصا به شرعا او
عرفا فصار حقيقة شرعية واحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا نوى صدق ديانة لا
قضاء فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت كذا قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال
المجاز وكذلك قوله انت حر اذا قال عنيت به العتق عن الرق والملك فان قوله انت
حر موجبه العتق عن الرق في الشرع ويحتمل الحرية عن القيد الحسي والحبس والعمل
ويستعمل في الخلوص يقال حر اي خالص عن الاخلاق الذميمة ومنه طين حر اي خالص لا
رمل فيه ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اي كريم فبقوله عنيت به العتق عن الرق
قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال غيرها وانه يصح موصولا ومفصولا لما قلنا انه مقرر ويجيء
تقريره قال رحمه الله واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامراته
انت باين اذا قال عنيت به الطلاق صح وكذلك في ساير الكنايات ولفلان علي الف درهم
وفي البلد نقود مختلفة فان بيان تفسير ويصح هذا موصولا ومفصولا هذا مذهب
واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولا واما فصل قال الله تعالى ثم

ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي وهذا لان الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقيقة المراد به
على انتظار البيان الا ترى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقيقة المراد صحيح في الكتاب
والسنة مع غير انتظار البيان فهذا اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول بالتراخي بيان
التغيير كما يرتفع الخفاء به من المجمل والمشترك والمشكل ونحوها كبيان قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها مجملة بينها النبي صلى الله عليه وسلم
بالقول والفعل في الصلوة وبقوله عليه هاتوا ربع عشر اموالكم في الزكوة وبقوله عليه لا قطع
في اقل من عشرة دراهم حقد ار ما يقطع فيه وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند
محل القطع وذلك اي بيان التغيير في المسائل الفقهية مثل قول الرجل انت بائن اذا تاك
حنثت به الطلاق فانه صحيح ويكون بيان تغيير ثم بعد التغيير يجب العمل باصل الكلام فيقع
البينونة وكذلك في سائر الكنايات وكذلك اذا قال لفلان علي الف درهم ومن البلد نقود مختلفة
فان بيانه بيان تغيير لدخول الالف المتعلق به في اشكاله فاذا قال عنيت نقد كذا زال الاشكال
وصار ذلك تغييرا له قوله ويصح هنا موصولا ومفصولا اعلم ان الناس قد اختلفوا في بيان التغيير
والتفسير الى وقت الحاجة الى الفعل فذهب عامة الفقهاء الى جوازه ومنع الجبائي وابنه
ابو هاشم وعبد الجبار ومتابعوهم والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب الشافعي كالمروزي و
الصيرفي والي حامد جواز تاخير بيان التفسير واما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز
الا من جوز التكليف بالمحال وذكر السمعاني والغزالي ان طائفة من اصحاب ابي حنيفة ذهبوا الى ان
بيان التفسير لا يقع الا موصولا فرد النسخ ذلك بقوله هذا مذهب راضع لاصحابنا حتى جعلوا البيان
في الكنايات كلها مقبولا وان نصف احتج المانعون بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
والتكليف وذلك بالفهم ولا فهم بدون البيان فلا تكليف بدونه فلو جوز تاخره تكليفه
ادى الى التكليف بالمحال لا يقال الاعتقاد ايضا مقصود والاجمال لا يمنع الاعتقاد لانا
نقول المقصود الاصلي هو العمل والاعتقاد تابع وتاخر البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا
يجوز واحتج المجوزون بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي باجماع اهل اللغة والمراد
بيان القرآن لتقدم ذكره ومنها المجمل والمشترك فينصرف الى الكل لا يقال يحتمل ان يكون
المراد بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد الا بدليل ولا يقال المراد من البيان كما قال بعض
اهل التاويل اظهاره بالتنزيل لان الضمير في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن
ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان لان فيه محكما ومفسرا فالبيان المضاف الى الجميع
اظهاره بالتنزيل لانا نقول انه صلى الله عليه وسلم مامور باتباع قرانه بقوله فاتبع قرانه
ولا يمكن ان يكون مامورا باتباع قراءة ما لم ينزل ولان المراد بقوله فاذا قراناه الانزال
ثم انه حكم بتاخير البيان فلو كان المراد به الانزال لزم كون الشيء سابقا على نفسه وبان الخطاب



بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقيقة المراد في الحال على انتظار البيان والابتلاء للاعتقاد اهم
من الابتلاء بالعمل الا ترى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقيقة المراد به صحيح في الكتاب
والسنة مع غير انتظار البيان فلان يصح مع انتظاره اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول
بالتراخي قال رحمه الله واختلفوا في خصوص العموم فقال اصحابنا لا يقع الخصوص متراخيا و
قال الشافعي رحمه الله يجوز متصلا ومتراخيا وقد قال علماؤنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه
لفلان غيره موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول فيكون الفص للثاني واذا فصله لم يكن خصوصا
بل صار معارضا فيكون الفص بينهما وهذا فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب الحكم قطعا
ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام الذي لحقه الخصوص وعندهما سواء
ولا يوجد منهما الحكم قطعا بخلاف الخصوص على ما مر وليس هذا باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا
محضا يصح القول فيه بالتراخي لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجمال والاشتراك ولا
يجب العمل مع الاجمال والاشتراك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة وبالفعل
مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص لكنه تغيير او تبديل لم يحتمل القول بالتراخي
بالاجماع على ما نبين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعندنا
هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير
لما قلنا بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا الا ترى انه يبقى على اصله في الايجاب لا خلاف لاحد
ان العام اذا خص بدليل مقارن مستقل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي
لم يخص منه فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عند الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي رحمه وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه
متراخيا كما جاز مقارنا وقد قال علماؤنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه غيره موصولا ان
الثاني يكون خصوصا للاول فيكون متناولا لا يكون بيانا بل فسخا في البعض فيتقيد على الحال حتى لا
لا يصير العام به ظنيا باعتبار خروج مورد آخر عنه بالتعليل اذا النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق
به الى الباقي احتمال وهذا الاختلاف المذكور فرع على ما قول العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب
الحكم قطعا ولو احتمل العام الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا واللازم باطل لما مر فيما تقدم
فالملزوم مثله اما الملازمة فلاحتمال ظهور ان يكون البعض مرادا دون الكل كالعام الذي لحقه الخصوص
وعندنا لا نعني بما اي العام الذي لحقه الخصوص والذي لم يلحقه الخصوص سواء ولا يوجب واحد منهما
لا يوجب واحد منهما الحكم قطعا وليس هذا الاختلاف باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا
محضا اي خالصا عن التبديل والتغيير صح القول بتراخيه لان محل البيان المحض من شرطه ان
يكون موصوفا بالاجمال او الاشتراك فان الواو بمعنى او وكل ما هو موصوف بالاجمال او الاشتراك
لا يجب العمل به في الحال فمحل البيان المحض لا يجب العمل به في الحال اما الاول فلا من البيان

الاظهار واظهار الظاهر محال فلا بد له من سبق خفاء ورده بعض الاصوليين قائلين بان النصوص
المقرونة من الامور ابتداء بيان مع عدم تقدم خفاء والجواب ان تلك ليست ببيان محض وكلاهما منا
فيه ولئن سلمنا فتلك سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان الاجمال
فيها موجودا فذلك بيان لغوي ليس مما نحن فيه واما اشتراطه فظاهر لان العمل موقوف على الفهم
ولا نفهم المجمل والمشترك وغيرهما مما فيه خفاء الا بعد تبين المراد به فلا يكون العمل به في الحال واجبا و
اذا لم يكن العمل به في الحال واجبا حسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة وبالفعل
مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص لكنه تغيير او تبديل كما سيجيء لم يحتمل التراخي
ايضا بالاجماع على ما سيجيء والمراد من التبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق لا النسخ
وهو مخالف لاصطلاح الشيخ فانه جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل
وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل وقد تقدم ذلك قبيل الفرق
بين التبديل والتغيير على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل بعدما تغير عن اصله ينقلب
نصا اخر وفي التغيير لا ينقلب ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفي التعليق
يتغير عن كونه ايجابا ولا ينقلب شيئا على ما عرف قوله واما الاختلاف في ان خصوص دليل العموم بيان
او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده
ليس بتغيير لما قلنا انه لا يوجب القطع عنده ليتغير بالاحتمال بل هو تقرير وبيان محض
فيصح موصولا ومفصولا واستوضح له بقوله الا يرى انه اي العام يبقى على اصله في الايجاب اي
للحكم بعد التخصيص في الباقي فيكون مقررا لما كان في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا
كالتعليق او معناه انه يبقى بعد التخصيص على العموم الذي هو اصله حتى اوجب الحكم في الباقي لعمومه
فيكون مقررا او معناه انه يوجب الحكم بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى كما كان فيكون مقررا
فثبت ان هذا الاختلاف فرع على الاختلاف في موجب العام قال الشافعي رحمه الله وقد استدل في هذا
الباب بنصوص احتجنا الى بيان تاويلها منها ان بيان بقرة بني اسرائيل وقع متراخيا وهذا عندنا
تقييد للمطلق وزيادة على النصوص فكان نسخا فصح متراخيا كما نبين في بابه ان شاء الله واحتج
بقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك فان الاهل عام لحقه
خصوص متراخ بقوله تعالى انه ليس من اهلك والجواب ان البيان كان متصلا به بقوله الا من سبق
عليه القول وذلك هو ما سبق من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم ولان الاهل ما كان
متناولا للابن لان اهل الرسل من اتبعهم وامن بهم فيكون اهله دينا فعلا اهل فتنة الا ان
نوحا عليه السلام ظن فيما حكى عنه ان ابني من اهلي لانه كان دعاه الى الايمان فلما انزل الله تعالى الاية الكريمة
حسن ظنه به واشتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما اوضح له امره اعرض عنه وسلمه للعذاب
وهذا سائغ في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي كما قال الله تعالى



وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه
واحتج بقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم لحقه الخصوص بقوله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الاول وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الاية لم يكن
متناولا لعيسى والملائكة عليهم السلام لان كلمة ما لذوات غير العقلاء لكنهم كانوا متعنتين فزاد في
البيان اعراضا عن تعنتهم واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية الاية وهذا عام خص منه
ال لوط متراخيا وهذا ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلا به اما في هذه الاية فلانه
قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح واما في غير هذه الاية فلانه قال الا
ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام لال لوط بخصوص
النجاة وعلم النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله تعالى رب ارني كيف
تحيي الموتى واحتج بقوله ولذي القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام الحديث
ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهم وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان القربى
مجمل فكان الحديث بيانا له ان المراد به قربى النصرة لا قربى قرب القرابة وايضا ذو
القربى يتناول غير النسب ويتناول وجوها من النسب مختلفة تمسك الشافعي رحمه الله
في جواز تاخير دليل الخصوص بنصوص [illegible] دفعها الى التاويل منها قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة ووجه التمسك بطريقين احدهما اشار اليه الشيخ بقوله ان بيان بقرة
بني اسرائيل واقع متراخيا وبيانه ان الله تعالى امر بذبح بقرة مطلقة بالتقييد يخرج عن
المقيد عن عمومه دليل على جواز تاخير تخصيص العام واجاب الشيخ بان تقييد المطلق
ليس من باب التخصيص اذ المطلق ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة فنسخ فلذلك
صح متراخيا يؤيده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لو عمدوا الى اي بقرة كانت
فذبحوها لاجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وكذلك روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم فدل على ان الامر الاول فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيد وان
استقصاءهم في السؤال كان سببا لتغليظ الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير والثاني
وهو المذكور في كتبهم ان الله تعالى امر بذبح بقرة معينة لانه عينها بقوله لا فارض
الى اخره ولو كانت نكرة لما سألوا عن تعيينها للخروج عن العهدة ولم يؤنبوا بامور متعددة
والا كان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخيرا دون ما ذكرت اولا وقد وجب
عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فثبت انه بيان ذلك الواجب اولا وان
المتصف بجميع الصفات مطابق للمامور به لا انه نسخ للاطلاق وفيه نظر لانه يخالف لقوله
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة من غير وصفها بشيء قال ابو منصور الماتريدي
القول بان المطلق مراد ثم صار المقيد مرادا يؤدي الى النسخ قبل التمكن من الفعل

الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم وما حصل لهم العلم بالواجب
والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد والسخ قبل التمكن من الاعتقاد
قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون وان اضيف الى المطلق لكن
بداء فلا يمكن حمل الاية عليه بل الامر في الابتداء كان في بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلق لكن
ظهر عند سؤالهم لما انه حدث حكم اخر بدليل قولهم يتبين لنا فلو حمل على النسخ لا يكون بيانا بل
رفعا للحكم وهو خلاف النص وما روي من الخبر فهو من الاحاد فيكون مردودا لمخالفته النص و
نحن ان سلمنا جواز تاخير تقييد المطلق باعتبار كونه نسخا فلا حاجة الى الجواب وان لم نجوز ذكر
بطريق البيان فالجواب عنه انا لا نسلم على هذا التقدير عدم اقتران البيان لجواز اعلام موسى اياهم عند
نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة فكان هذا بيانا اجماليا مقترنا ثم تاخر البيان التفصيلي
الى حين سؤالهم وتاخير مثل هذا جائز عندنا ايضا وفيه نظر اما اولا فلان شرط النسخ التمكن من
عقد القلب والعلم ان كان شرطا فهو شرط للعقد لا للتمكن منه وعذر ضيق الزمان عن التمكن ظاهر
لا يخفى على احد وسؤالهم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم لا بقرة مقيدة خلاف
النص وقوله وان اضيف الى المطلق لا ينفيه لان الاضافة الى المطلق وارادة المقيد خلاف الظاهر
وانا ثانيا فلان قوله ما روي من الخبر فهو من الاحاد فيكون مردودا لمخالفته النص ليس على ما ينبغي
لان المخالفة ممنوعة وقد قبل عامة اهل التفسير اليه كما لا تعدى له ومنها قوله تعالى في قصة نوح
عليه فاسلك فيها من كل زوج اثنين واهلك ووجه الاستدلال ان الاهل عام تناول جميع بنيه
عليهم بدليل قوله عليه السلم ان ابني من اهلي اراد به كنعان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله
تعالى انه ليس من اهلك فدل ان تاخير التخصيص جائز واجاب الشيخ بوجهين احدهما لا نسلم
تاخير التخصيص بل هو متصل فان الله تعالى ذكر الاهل واستثنى منه من سبق عليه القول
فانه وعد باهلاك الكفار وكان كنعان منهم وكذا امراته وافلة والثاني لان قوله اهلك لم يكن متناولا
منهم لكفره فيكون المراد من الاهل في الاية اهل الديانة لا اهل النسب وقوله الان نوحا عليه
جواب سؤال على الوجه الاول تقديره ان نوحا عليه السلم بعد الوعد باهلاك قومه كان منهيا عن الكلام
فيهم بقوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون فلو كان قوله الا من سبق منصرفا الى ما ذكر
فما سبب سؤال خلاص ابنه بقوله ان ابني تقرير الجواب ان نوحا عليه السلم قال فيما حكى عنه ان
ابني من اهلي لانه كان دعاه الى الايمان فلما انزل الله تعالى الاية الكبرى يعني الطوفان حسن ظنه
به وانتظر رجاءه فبنى عليه سؤاله اي حسن ظن نوح عليه السلم بتوبته وانتظر توبته رجاء
نوح فبنى على رجائه سؤاله ويجوز ان يكون معناه حسن ظن نوح بابنه بان يؤمن حيث
راى تلك الاية الكبرى فانتظر ايمانه رجاء نوح فبنى على رجائه سؤاله فلما وضح لنوح
امر ابنه انه ما امن اعرض عنه وسلمه للعذاب ومثل هذا سائغ في معاملات الرسل عليهم
بناء على العلم البشري الى ان نزل الوحي كما قال تعالى حكاية عن ابرهيم صلى الله عليه وسلم وما





وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه
بناء على العلم البشري وحسن الظن ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله الاية فانه عام للعموم
ثم لحقه الخصوص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الاول قيل لما نزل هذه الاية
جاء ابن الزبعرى الى النبي عليه السلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون
الله افترا هم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
والحسنى الخصلة المفضلة في الحسن تانيث الاحسن اما السعادة واما البشرى بالثواب
واما التوفيق للطاعة قال الشيخ وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الاية لم تكن متناولا لعيسى
والملائكة عليهم السلم لا بالتخصيص بدون التناول اما الثانية فظاهرة لان التخصيص يعتمد سبق
العموم بالاجماع واما الاولى فلان كلمة ما للذوات غير العقلاء على ان الخطاب لاهل مكة وهم كانوا عبدة
الاوثان فان قيل سؤال ابن الزبعرى وهو من الفصحاء يدل على التناول وكذا عدم رد النبي
صلى الله عليه وسلم يدل عليه اجيب بان سؤاله كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل كما في قوله
تعالى وما خلق الذكر والانثى والانتم عابدون ما اعبد ويستعمل فيه مجازا لكنه اخطا في ظنه لانها
ظاهرة فيما لا يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة واما عدم رد النبي عليه السلم فغير مسلم لما روي انه
قال رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل ولئن سلمنا
سكوته فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام لا يتناولهم ثم نزل بعد تعنتهم بقوله
ان الذين سبقت لهم الاية ومثل هذا الكلام ابتداء حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق
غير المتعنت وهو نظير انتقال الخليل عليه السلم في محاجة اللعين عن التمسك بالاحياء والاماتة بقوله
ان الله ياتي بالشمس من المشرق الاية لتعنت القوم وكان ذلك تاييدا للحجة الاولى ودفعا لتلبيس اللعين
لانه حقيقة كما يجيء فكذا هذا ابتداء بيان لدفع معاندة الخصم لا انه تخصيص ومنها قوله تعالى انا
مهلكوا اهل هذه القرية وهي في قصة ضيف الخليل عليه السلم والقرية قرية لوط ووجه الاستدلال
ان الاهل عام يتناول لوطا واهله ولهذا قال الخليل عليه السلم ان فيها لوطا وكان لوط ابن اخته عليهم
ثم خص لوط واهله منهم متراخيا بعد ما قال ابراهيم ان فيها لوطا بقوله لننجينه واهله يدل
على جواز تاخير المخصص قال الشيخ وهذا اي هذا الاحتجاج ايضا غير صحيح كاحتجاجهم بالاية
المتقدمة لانا لا نسلم تراخي البيان بل هو متصل به اي بالعام اما في هذه الاية فلانه قال ان
اهلها كانوا ظالمين وذلك كان التعليل لاهلاكهم بكونهم ظالمين اي كانوا كان استثناء من حيث المعنى
للوط واهله منهم لعدم كونهم ظالمين واما في غيرها فقد قال جل ذكره الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين
الا امراته وذلك واضح للتصريح بالاستثناء وذلك في اية اخرى وهي قوله تعالى قالوا
انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا ال لوط فثبت ان التخصيص كان متصلا لكن الله تعالى لم يذكره
صريحا هنا اكتفاء بالاشارة المدرجة في التعليل وقوله فقيل ان ابرهيم جواب عما يقال لو كان

ثم ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان لقول ابرهيم ان فيها لوطا معنى و وجهه انه انما قال ذلك مع علمه يقينا ان لوطا ليس من المهلكين لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم فان عذاب الدنيا قد يكون خاصا كما في اصحاب السبت وقد يكون عاما كما في قوله واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فيكون امتحانا في حق المطيعين وعذابا في حق العاصين فاراد الخليل عليه السلام ان يعلم ان عذاب اهل تلك القرية من اي الوجهين ويجوز ان يكون قول ابراهيم ان فيها لوطا طلب الرحمة على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط فقوله او خوفا معطوف على قوله اراد بتقدير فعل تقديره اراد الاكرام بقوله لذا او قال ذلك خوفا وذلك اي سؤال ابرهيم عن لوط مع علمه بنجاته لزيادة اكرامه كسؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته على ذلك لزيادة اطمئنان القلب بالمعاينة ومنها قوله تعالى ولذي القربى فان لفظ القربى عام يتناول جميع اقرباء النبي عليه السلام ثم انه قد خص منه عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهم فدل على جواز تاخير التخصيص واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين هاشم ابو جد النبي صلى الله عليه وسلم والمطلب ونوفل وعبد شمس وعمرو ولكل عقب الا عمرو وقد قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم وبني المطلب ولم يعط غيرهم فجاء عثمان وهو من بني عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بال اعطيتهم وحرمتنا فقال صلى الله عليه وسلم انهم لن يزالوا معي هكذا وشبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية واسلام فتبين ان المراد من ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب قال الشيخ هكذا اعتقد انا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل لاحتماله قربى القرابة وقربى النصرة اي نصرة السيف او الوادي فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد قربى النسب لانه موضوع له لغة ويتناول غير النسب لان القربى عبارة عن القرب وهو اعم من ان يكون بالنسب او بغيره وشيوخ اخر كلامه ويتناول وجوها من النسب اي جانبه على المذهبين يعني ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب لكنه يحتمل ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة من القرابة القريبة والمتوسطة والبعيدة قيل ولمانع لم يمنع تعذر العمل لان العمل بما يفهم عرفا وهو من ينتسب الى ابيه الاعلى فلا يكون مجملا واجيب بانا لا نم العرف فيه ولئن سلم فقد يكون ذلك فوق الخصوص فيكون دخول الجميع متعذرا او تخصيص البعض يكون بلا مخصص قال رحمه الله باب بيان التغيير بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا



ولا يصح مفصولا على هذا اجمع الفقهاء بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا لا مفصولا على هذا اجمع فقهاء الامصار كابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم وكان ابن عباس رضي الله عنه يجوز الاستثناء منفصلا وان كان الزمان طويلا وبه قال مجاهد كان الاستثناء عامدا او ناسيا وفي رواية عنه انه قدر الزمان بسنة وحكي عن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالعقود وبه قال احمد حجة ابن عباس رضي الله عنه ان اليهود سالوا النبي عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اخبركم ولم يستثن فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء الى قوله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله بطريق الحاقه الى الخبر الاول وهو قوله غدا اخبركم وبانه قال صلى الله عليه وسلم لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله فان قيل هذا شرط والكلام في الاستثناء اجيب بان جواز احدهما مستلزم لجواز الاخر لعدم القائل بالفصل ومن خص بالكلام العزيز قال الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهالة الوصول الى المخاطبين وان كان قد تاخر فذلك في فهم السامعين لا في كلام رب العالمين واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام قال من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليحنث ثم ليكفر لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير لان تعيين الاستثناء اولى للتخليص لكونه اسهل وايسر وبان الشرع حكم بثبوت الاقرار والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يستقر شيء منها وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما حصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد ولا يخفى على عاقل فساده وعليه احتج ابو حنيفة ابا جعفر الدوانقي حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسالة فقال لو صح منفصلا لقد بارك الله في بيعتك فان الناس يبايعون لو استثنوا بعد ما خرجوا من عندك ارجعين فابدا لهم لم يبق خلافتك فسكت ورده بحجة واما استثناء النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخليص عن الاثم والامتثال لما امر به وهو قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم واما تخصيص الجواز بالقران بناء على ما ذكروا فوهم لان النزاع ليس في الكلام النفسي بل في العبارات التي بلغتنا ومن يحوله على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا قال رحمه الله وانما سميناه بهذا الاسم اشارة الى ان كل واحد منها وذلك ان قول القائل انت حر لعبده علة للعتق تنزل به منزلة وضع الشيء في محل يقبله فاذا جاء الشرط بينه وبين محله فيتعلق به فيبطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط مغيرا لا من هذا الوجه ولكنه بيان من وجه لان حد البيان ما يظهر به ابتداء

وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيانٍ ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه
بخيار موجب والكلام كان يحتمله شرعا لان التكلم بالعلة ولا حكم له جائز شرعا مثل البيع
بالخيار وغيره فسمي هذا بيانا فاشتمل على هذين الوصفين نسمي بيان التغيير هذا وجه
تسميته هذا النوع ببيان التغيير وانما سميناه بهذا الاسم اشارة الى وجود اثر كل واحدٍ
منها اي من البيان والتغيير فيه وذلك اي وجود اثر كل واحدٍ ان قول القائل لعبده انت حر
علة للعتق ينزل به اي بهذا القول منزلة وضع الشيء في محلٍ يقرّ فيه قرارا حسيا
فاذا جاء الشرط بين قوله انت حر وبين المحل وهو العبد تعلق قوله انت حر به اي
بالشرط بطل لان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار
الشرط من هذا الوجه مغيرا ولكنه اي التعليق مع كونه مغيرا فهو بيان لان حد البيان ما يظهر به
ابتداء وجوده المبين فان البيان يدل على المبين والضمير راجع اليه فان التغيير بعد الوجود
نسخ وليس ببيانٍ قيل هذا انما يستقيم على راي القاضي وشمس الائمة فانهما لم يجعلا النسخ
من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ فلا يستقيم لانه جعل النسخ من اقسام البيان ثم قال
ههنا انه ليس ببيانٍ وقيل فوجه التوفيق انه جعل النسخ بيانا باعتبار انه بيان انتهاء مدة
الحكم عند الله ولم يجعله بيانا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم فلا يكون بيانا والحق انه
لا يحتاج الى هذا التكلف بان يجعل الالف واللام في البيان للعهد اي هذا النوع من البيان وقوله
ليس ببيانٍ معناه ليس ببيانٍ كلامنا فيه وتقديره كلامه لان حد هذا النوع من البيان ما يظهر به
ابتداء وجوده ولما كان التعليق بالشرط كذلك سميناه بيانا اما الاول فلما ذكرنا انه امر
اصطلاحي من المصطلح عليه فيه ذلك واما الثانية فلما بينه بان الكلام يحتمل شرعا لان يكون
موجودا ولا حكم له بان يتعلق ويحتمل لان يوجد حكمه ولما تعلق دل على ان الكلام ليس بموجب
للحكم فظهر به ابتداء وجود المبين بانه كلام لا حكم له في الحال وكان بيانا من هذا الوجه فسمي
بيان تغيير لاشتماله على هذين الوصفين وانما تعرض لقوله والكلام كان يحتمله شرعا لانه
تأييد للبيان من احتمال المبين بوجهٍ ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل وقوله لان التكلم
بالعلة ولا حكم له جائز شرعا دليل لذلك فان البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات
الصبي التكلم بالعلة موجود فيها ولا حكم له شرعا قيل هذا لا يستقيم على مذهب الشيخ
لان ذلك ليس الا تخصيص العلة وهو لا يجوزه كما سيجيء ولا يقال عدم الحكم فيه لانعدام
العلة لانا لا نسلم ان الحكم في البيع بشرط الخيار بسبب انعدام العلة عند الشيخ بل لمانع مع قيام
العلة فانه ذكر في التمسكات الفاسدة ان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث وكذلك
عند غيره من متابعيه كصاحب الهداية وغيره فانه ذكر فيها في باب اليمين في البيع ان من
قال هذا العبد حر ان بعته فباعه بشرط الخيار عتق لوجود الشرط ولا يقال



تخصيص العلة انما يكون اذا وجدت العلة بتمامها وفي البيع بالخيار لم توجد لانه علة اسما ومعنى
لا حكما لانا نقول لا نتصور فيما ذكرت لان التخصيص لا يكون بدون تخلف الحكم اللهم الا ان يراد بالعلة
هنا صورة العلة لا حقيقتها والجواب ان الحنث في البيع بشرط الخيار لا يدل على وجود العلة
حقيقة لان مبنى الايمان على العرف والعرف جارٍ بان عند العقد سواء كان بخيار او بغيره يقال
انه باع سلمنا ذلك ولكن تخصيص العلة انما يكون اذا وجد العلة بتمامها وفي البيع بشرط الخيار
لم توجد قوله فلا يتصور التخصيص قلنا نلتزم ذلك فان عند الشيخ ان كل موضع يقول الخصم
فيه بتخصيص العلة هو من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء العلة بانتفاء جزئها فلا يتصور التخصيص
قلنا نلتزم ذلك فان عند الشيخ ان كل موضع يقول الخصم فيه بتخصيص العلة هو من قبيل
انتفاء الحكم لانتفاء العلة بانتفاء جزئها فلا يتصور التخصيص ح ابدا وسيعود هذا البحث ان
شاء الله قال رحمه الله وكذلك الاستثناء مغير للكلام لان قول القائل لفلان علي الف درهم فالالف
اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره فاذا قال الا خمسمائة كان تغييرا لبعضه الا يرى ان التعليق
بالشرط والاستثناء لو صح كل منهما متراخيا كان ناسخا لكنه اذا اتصل منع بعض التكلم لا ان رفع
بعد الوجود فكان بيانا فسمي بيان تغيير ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط
بالشرط لان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد
لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب
التغيير دون التبديل الاستثناء كالتعليق في استحقاق تسميته ببيان التغيير فانه مغير
للكلام لان قول القائل لفلان علي الف درهم كلام موضوع لمعنى بعينه لا يحتمل غيره
نحتاج ان في كلام الشيخ حذفا دل عليه التعليل وهو قوله فالالف اسم علم لذلك العدد
لا يحتمل غيره والظاهر انه اراد بالعلم علم الجنس فانه يطلق على كل الف من اي معدود
كان لا يحتمل اطلاقه على الغير لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا فانه لم يطلق على خمسمائة او
غيره لانه وان كان جزءا لكنه ليس مختصا به فانه كما يصلح جزءا للالف يصلح للالفين وللثلثة
وهلم جرا فاذا قال الا خمسمائة كان تغييرا لبعض ذلك من الوجوب الى عدمه واستوضح
معنى التغيير فيه بقوله الا يرى ان التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما
متراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر مثلا صدر من الاهل مضافا الى المحل غير معلق
بالشرط فيثبت موجبه فلو صح الحاق الشرط بعد ذلك لارتفع الحكم الثابت بالتعليق فكان
نسخا وكذلك قوله له علي الف درهم اذا لم يقترن به الاستثناء يثبت موجبه فلو صح الحاقه
الاستثناء بعد تقرره كان نسخا للحكم في بعض الالف كما في التعليق ولا شك في وجود معنى
التغيير في النسخ ولقائل ان يقول هذا التوضيح ليس بشيء لانه ان كان لو وجه لامتناع
الشيء لا اشتماله غيره فمعناه لو صحا متأخرين لكانا ناسخين فكان التغيير فيهما موجودا

ناسخين فلا يوجد فيهما معنى التغيير وح لا فائدة في ذكره
لكن لم يكونا ناسخين فلم يصحا ناسخين قد يأتي على معنى أن الأول فيهما معنى التغيير
والجواب أن المذكور من معنى لو هو معناه الظاهر منتفيا كقولك جاءك فانتبنت عليه ولولم
ترتبط بالثاني على سبيل التعدية الا انه لم يكن الثاني منتفيا وانما قصدت الى الربط بين الاول والثاني على
يجئ لم انتبت عليك فانك لم تقصد الى نفي الثاني فقوله تع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده
سبيل الاثبات تقديرا وعليه قوله تع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله فان سياق الاية لبيان ان من ثبوت كون ما في الارض
من شجرة اقلاما وكون البحر مدادا ذا ابحر كما نفي كلما النفاد عن كلماته ارتباطا فلو قدر
نفي النفاد مستقبلا لم ذكر الى ان يكون النفاد حاصلا اذ نفي النفاد ثبات فيلزم منه خلاف
ما علم من سياق الاية على خلافه وخلاف المعقول وهو نفاد كلمات الله وكذلك نعم العبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه قوله لكنه اذا اتصل استند اي من قوله كان تغييرا
لبعضه وهو لبيان كونه بيانا وذلك لانه اذا اتصل منع التكلم عن ان يكون ايجابا في
البعض لا ان رفعه بعد الوجود والكلام محتمله فكان من حيث انه بين ان البعض هو
المراد بالكلام ابتداء بيانا فسمي بيان التغيير وقد ذكر الشيخ في بعض تصانيفه بيانا احتمال
الكلام له فقال انه بيان لانه يتبين لمن الايجاب السابق غير موجب لكل الالف ويحتمل ان
لا يكون موجبا في الجملة بان صدر من الصبي او المجنون فلما احتمل هذا بالاستثناء تبين
ذلك سمي بيان التغيير لا تغييرا محضا قوله وبمنزلة الاستثناء مثل منه التعليق بالشرط
اشارة الى نفي ما ذهب اليه القاضي وشمس الائمة من اثبات الفرق بينهما فانهما
جعلا الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل لان مقتضى قوله انت حر مثلا نزول
العتق ولونه علة الحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبين انه
ليس بعلة قبل الشرط وانه ليس بايجاب له في الحال بل هو يمين والاستثناء
تغيير لمقتضى صيغة الكلام وليس بتبديل واثبات للتسوية بينهما فان الاستثناء
يمنع انعقاد التكلم عن ان يكون ايجابا في البعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك
في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في المآل والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين
وهو الايجاب في الحال ولا يمنع احتمال انعقاده علة في ثاني الحال عند وجود الشرط
وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة فلذلك اي لكون
كل واحد منهما مانعا عن الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا بيان التغيير دون التبديل
فان التبديل نسخ قال الله تع واذا بدلنا اية مكان اية وانهما ليسا بنسخ اذ النسخ
رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وهذا نزاع لفظي راجع الى الاصطلاح حتى
لو قال اعتقت الا سالما جميع عبيدي لا يصح ويعتق جميع العبيد وفي النفي يجوز



حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي صح ويعتق سالم لعدم الاخلال بالمعنى
فان حذف المستثنى منه في النفي جائز ويكون منصوبا على انه استثناء لا على البدل لا يتقدم
على المبدل منه قال رحمه الله واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما فقال اصحابنا رحمهم الله
الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله
ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفا في التعليق
على ما سبق وقد دل على هذا الاصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي
الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك انه
جعل قوله تع الا الذين تابوا يعني قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك
هم الصالحون غير فاسقين ولذلك قال في قول النبي عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء ان معناه بيعوا الطعام بالطعام سواء بسواء فبقي صدر الكلام عاما في القليل والكثير
لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارض لا يتعدى مثل
دليل الخصوص في العام وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح هنا دليل معارض لبعض الصور وهو في حق من يصح منه العفو فبقي
فيما لا معارضة وقال في رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا انه يسقط من الالف قدر
قيمته لان دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان وذلك ممكن في القيمة
اختلف العلماء في كيفية عمل الاستثناء فعندنا علة منع التكلم بحكم التكلم اي مع حكمه بقدر
المستثنى يعني ان المتكلم كانه لم يتكلم بقدر المستثنى في حق الحكم فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي
بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم وقال الشافعي
رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص فان حكم العام يمتنع فيما خص بوجود
المعارض وهو دليل الخصوص وهو رد المختلف على المختلف واصل هذا الاختلاف في التعليق
والبداءات الشيخ بقوله كما اختلفا في التعليق فعنده يمنع الموجب لا الموجب وعندنا يمنع
كليهما وقد دل على ما ذهب اليه كل منهما مسائله ان الاصل فليس بمنقول لا عن اصحابنا
ولا عن اصحابهم فاذا قال لفلان علي الف درهم الا مائة فعندنا تقديره لفلان علي تسعمائة
وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك اي بيان ان المسائل من الجانبين تدل على
ما ذكرنا من الاصل انه اي الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضا لصدر
الكلام فاستثنى التائبين عن القاذفين فيكون حكمهم على خلاف ما اثبت صدر الكلام بطريق
المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهي عن قبول الشهادة وتسمية بالفاسق فيصير
معناه الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين
ينبغي ان الحد ايضا يسقط بالتوبة كرد الشهادة الا ان الشهادة من حقوق الله فتسقط

مجرد التوبة اما حد القذف فحق العبد فيه غالب على اصله فيشترط في سقوطه التوبة
الى العبد بعد التوبة الى الله فلا يسقطه بمجرد التوبة الى الله تعالى كالمتكلم حتى لو تاب واعتذر
ولو عفى عنه المقذوف يسقط ايضا كالقصاص وكذلك اي وكما جعل الاستثناء معارضا
في هذه الآية فقد جعله معارضا في هذا الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء وقال معناه بيعوا الطعام بالطعام سواء بسواء فبقي صدر الكلام عاما في القليل و
الكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة قوله وخصوص دليل المعارضة جواب سؤال
تقريره لو كان الاستثناء معارضا للصدر في المكيل لجاز ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت
المعارضة في غير المكيل ايضا بالتعدية فيثبت الجواز في الحفنة والحفنتين عند التساوي
كما يتعدى الحكم من المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص فقرر الجواب لان خصوص دليل
المعارضة يعني الدليل الذي يثبت به المعارضة وهو الاستثناء لا يقبل التعليل كقبول دليل
الخصوص لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص فانه مستقل بنفسه
فيقبل التعليل ومثل في مثل دليل الخصوص منصوب على انه صفة مصدر محذوف وذلك اي خصوص
الاستثناء وعموم الصدر في الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى الا ان
يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان صدر الآية اوجب على الازواج نصف
المفروض في الطلاق قبل الوطي في جميع المطلقات بقوله من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف فدخل في العموم العاقلة والمجنونة والكبيرة والصغيرة ثم استثنى
حال العفو بقوله الا ان يعفون فيثبت المعارضة في حق الكبيرة العاقلة لا المجنونة والصغيرة
ليسقط الكل فيكون الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام فبقي الصدر فيما لا معارضة فيه على
ما كان فيختص السقوط بعفو العاقلة الكبيرة ومعناه الا ان يعفون اي المطلقات عن
ازواجهن بان لا تطالبهم بنصف المهر او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الولي الذي
يلي العقد وهو مذهب الشافعي او الزوج فانه اسكل العقدة وحله بالطلاق في يد الزوج
واللازم باطلا في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه يعني الواجب شرعا النصف الا ان تسقط
هي الكل او يعطي هو الكل فايجاب النصف من انصاف الشريعة وتركها رذيلة في
اخلاق الطريقة وذكر في الكشاف ان تسمية الزيادة عفوا باعتبار ان الغالب فيهم
سوق المهر اليها عند التزوج فاذا استحق ان يطالبها بنصفه فاذا ترك المطالبة فقد
عفى عنها وانما مثل الحديث بهذه الآية لان ما فيها ثابت بالاجماع فاستشهد به تقريرا لهذا
الاصل وقال في رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا انه يسقط عن الالف قدر قيمته
لان هذا دليل المعارضة ودليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان فهذا الدليل
يجب العمل به على قدر الامكان اما الاول فلما ذكرنا ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة



واما الثانية فلان الاصل في كلام العاقل البالغ ان لا يكون لغوا فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه
يمكن اثبات المعارضة في حق المستثنى وان كان من غير جنسه يمكن اثباتها في القيمة فيجعل
هنا نفيا لقدر قيمة الثوب فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قوله
لفلان علي الف الا كر حنطة انه ينتقص الى قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان وكيف جعل
هنا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لا يبقى لغوا ولذا قلنا ان طريقة المعارضة قبل هذا بيان
المسائل التي يظهر فيها الخلاف على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكن الخصم ينكر هذا الاصل ويخرج هذه
المسائل على اصل آخر ويقول قبول الشهادة بناء على ان الاستثناء متى تعقب جملا معطوفة
يرجع الى الجميع اذا لم يمنع مانع كما لو تعقبها شرط وبناء على ان قوله واولئك هم الفاسقون في حق
التعليل لعدم القبول بالتوبة ينتفي الفسق فينتفي القبول لزوال المانع لا على ان الاستثناء
معارضة وكذا ابقاء الصدر على العموم في الحديث حتى يحرم بيع الحفنة بالحفنتين ليس بناء على
ان الاستثناء بطريق المعارضة لانه لو جعل تكلما بالباقي يثبت هذه الحرمة ايضا لتناول
صدر الكلام وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام الحديث القليل والكثير فلما استثنى حالة
التساوي بقي تكلما بالباقي وهو القليل وكذا صحة الاستثناء في قوله علي الف الا ثوبا غير
مبنية على هذا الاصل بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز
فمهما امكن حمله على الحقيقة وجب حمله عليها ومعلوم انه لا بد في المتصل من المجانسة فوجب
صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة الا ترى انه لا يمكن جعله معارضا الا بهذا الطريق
اذ لا بد لها من اتحاد المحل فاذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لم يبق
ضرورة الى جعله معارضة فعلم ان هذه المسائل لا تدل على هذا الاصل فيؤيده ما ذكر
في الميزان ان بعض مشايخنا قال الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وبطريق المعارضة
عند الشافعي رحمه الله ولا نص فيه عن الشافعي رحمه الله ولكن استدل على الخلاف بمسائل والصحيح
انه لا خلاف انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم
فانهم قالوا هو استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا تكلم بالباقي وفي الحقيقة لا يظهر
الخلاف في المسائل فالك رحمه الله واحتج في المسئلة بالاجماع ودلالة ودليل المعقول
اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات
وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضعوله يعارض به حكم المستثنى منه واما الثاني
فلان كلمة التوحيد لا اله الا الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو
تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا لله فصح لما كانت كلمة التوحيد ان معناها الا الله
فانه اله وكذا لا عالم الا زيد اي فانه عالم واما الثالث فلان الاستثناء لا يرفع
التكلم بقدره من صدر الكلام واذا بقي التكلم صيغة بقي حكمه فلا سبيل الى افساد

الى رفع التكلم لم يجب المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ فاما انعدام التكلم مع وجوده
احتج للشافعي رحمه الله في هذه المسألة بالاجماع ودلالته ودليل المعقول اما
الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي وكذا عما لا ينعقد
العدد وفي بعض النسخ وهذا اجماع على ان للاستثناء كلما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه وقال الفقهاء
النفي اثبات لان الاستثناء الاول من الاثبات
لو قال لفلان علي عشرة الا ثلاثة الا درهمين لزمه تسعة دراهم لان
فكان نفيا والثاني من النفي فكان اثباتا واما الثاني يعني دلالة الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة
صفت للتوحيد بالاجماع ومعناه النفي اي نفي الالوهية عن غير الله والاثبات اي اثبات الالوهية
له ومعناه لا اله الا الله فانه اله فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فلا يكون
للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة ان معناه حينئذ لا غير
الله ليس باله وهو نفي الالوهية عن غير الله فحسب من غير اثبات الالوهية له قصدا وهذا
كقولنا لا عالم الا زيد فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدحه بانه عديم النظير في العلم ولا
يتحقق هذا المقصود الا بهذا الطريق ولو جعل تكلما بالباقي لما حصل هذا الغرض اصلا
لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا لا اثبات العلم له واما الثالث وهو الدليل المعقول
فلان التكلم بقدر المستثنى في صدر الكلام ثابت صيغة واذا ثبت صيغة ثبت حكمه فلا
سبيل الى رفع التكلم اما الاول فلانه محسوس فان الكلام بعد ما وجد صيغة يستحيل القول
بكونه غير موجود واما الثاني فلان وجود العلة يقتضي وجود المعلول فالقول بارتفاع الحكم
بالاستثناء يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بالمعارضة بحكمه فان امتناع الحكم بطريق
المعارضة مع قيام التكلم حقيقة سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف فاما القول
بعدم التكلم مع وجوده حقيقة غير معقول ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول بخلاف جنسه
كان المعارضان بين الحجج واما الشرط ان يكون بين المتعارضين تدافع وتدافع فان صدر
الكلام للايجاب والاستثناء للمنع او على العكس فان كان من جنسه يبطل بقدر المعارضة وان كان من
خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى قال رحمه الله واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول
اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في
الايجاب يكون لا في الاخبار فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع لما نوى الاجماع فقد قال اهل
اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فاذا ثبت الوجهان وجب الجمع
بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته على ما نبين ان شاء الله
واما الدليل المعقول فوجوه احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه النقض
والكل كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل دليل الخصوص
والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز



الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة حتى ينتهي احتمل وقف اول الكلام على اخره
حتى يتبين باخره المراد باوله وهذا الابطال طريقه والثالث لتصحيح ما قلنا وبيانه ذلك ان
وجود التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاد له بحكمه اصلا سائغ مثل الامتناع بالمعارض بالاجماع مثل
الطلاق الصبي واعتاقه واما الثاني في الترجيح وبيانه ان الاستثناء متى جعل معارضا
في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه وذلك لا يصلح حكما لكل التكلم
بصدره الا ترى ان الالف اسم علم له لا يقع على غيره ولا يحتمله لا يجوز ان يسمى التسعمائة
الفا بخلاف دليل الخصوص لانه اذا عارض العموم في بعض نفى الحكم المطلوب وراءه
دليل الخصوص ثابتا بذلك الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشتركين اذا خص منه
نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد او اسم
جنس صح الخصوص الى ان يتناهى بالفرد واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلاثة
لا غير فلذلك بطل ان يكون معارضا فجعل تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته وكان طريقا
في اللغة يطول مرة ويختصر اخرى وجعل للايجاب والنفي باشارته وبيانه ان
الاستثناء يجعل له الغاية للمستثنى منه الا ترى ان الاول ينتهي به وهذا لان الاستثناء
يدخل على نفي او اثبات فالاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي واذا كان الوجود
غاية للاول او العدم غاية لم يكن بد من اثبات الغاية لتناهي الاول وهذا ثابت
لغة فكان مثل صدر الكلام الا ان الاول ثابت قصدا وهذا فكان اشارة ولذلك
الخير في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد تصديق
القلب فاختير في البيان الاشارة والله اعلم احتج اصحابنا بالنص وبالاجماع والدليل
المعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ووجه
التمسك ان الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم
باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان الله تعالى استثنى
الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن
تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم
الخبر الصادق الذي اثبته اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة
بالاستثناء في الاخبار بل انما يكون في الايجاب لان الايجاب فعل في الحال والمنع بالمعارضة
كذلك فيعمل فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع
بطريق المعارضة انما يكون في الحال فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع لما نحو
هو جواب عن قوله وامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ واستحالة التناقض
واستحالة لزوم الكذب في كلام الله عقلية ولكن سماه استدلالا بالنص لان

لان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا
مشار اليه منه واما الاجماع فقد نقل اهل اللغة باجمعهم ان الاستثناء من الاثبات نفى و اذا ثبت الوجهان عنهم بالنقل وجب الجمع بينهما
كما قالوا انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى قلنا ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقى بوضعه اى حقيقته وعبارته
لانه هو الاصل فقلنا ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقى بوضعه والمعنى بالاستخراج به ان يخرج بعض نص الكلام عن كل
واثبات ونفى باشارته على ما سيجى لانه يخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت
كون بعضها وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان
الكلام لانه بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل واما الدليل المعقول فوجوه احدها ان ما يمنع الحكم بطريق
بيانا لم يكن الخصوص ثابتا فى الاصل والبعض والاستثناء ليس كذلك فان الذى يمنع الحكم بطريق المعارضة
المعارضة يستوى فيه الكل والبعض والاستثناء ليس كذلك فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض وان الثانى فانه
لا يكون استثناء اى الاول فاعتبارا بالنسخ فلان دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة
فلان استثناء الكل لا يجوز بالاتفاق قيل ولا يلزم عليه
ولا يستوى فيه الكل والبعض حتى لا يجوز تخصيص الكل لان عمله بطريق المعارضة تشبيه النسخ
ومن الوجه يستوى فيه الكل والبعض وكونه بيانا باعتبار شبهه بالاستثناء ولا يستقيم ان
يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلهذا امتنع تخصيص الكل وفيه نظر اما اولا فلان
السؤال غير وارد ولان التخصيص عند الشيخ ليس بطريق المعارضة اما ثانيا فلان قوله
ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل ليس بشىء فان نسخ الكل جائز ولم يخرج
الناسخ بذلك عن كونه بيانا والثانى ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه والاستثناء
لا يستقل بنفسه فلا يكون دليل المعارضة فلا يكون استثناء اى الاول فاعتبارا بدليل الخصوص
على مذهبنا والناسخ على مذهبه واما الثانية فلان الاستثناء اى يتم بما قبله فاذا
كان كذلك فلم يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين
فى القوة فوله لكنه لما كان جواب عما يقال لما كان غير مستقل ولم يصلح
معارضا وجب ان لا يكون له تاثير بل يثبت موجب صدر الكلام قبل التكلم
به فلا يتوقف عليه وتقرير الجواب لما لم يكن مستقلا وكان قائما بالاول عند
جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم باخره ويتبين به
مقصود المتكلم احتمل الكلام ثم توقف اوله على اخره حتى يتبين باخره
هو المراد باوله وهذا اى ما ذكرنا من الدلايل لابطال طريق الخصم وهو ان الاستثناء
يعمل بطريق المعارضة واما الوجوه الثالث فانما هو لتصحيح ما قلنا ان المدعى
وهو انه تكلم بالباقى وبيان ذلك اى الوجه الثالث ان وجود التكلم ولا حكم
له اصلا ولا انعقاد له بحكمه اصلا شائع كطلاق الصبى واعتاقه وكذلك
المجنون فقوله ولا انعقاد له بحكمه اصلا تاكيد لقوله ولا حكم له اصلا وكذلك



الامتناع بالمعارض اى سقوط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة سايغ بالاجماع واذا ساغا
جميعا يقع الشان فى الترجيح وبيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا فى الحكم كما قال الخصم بقى التكلم
بحكمه فى صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان التكلم بصدر الكلام
موجود فيكون باقيا لحكمه لانه هو المقصود وليس المراد من الحكم الا بعضه فيكون فى حيز الاستثناء واما بطلان
اللازم فلان البعض لا يصلح حكما للكل التكلم بصدر الكلام لان دلالته الوضعية انما هى على تمام مسماه لا على بعضه لا سيما
اذا كان فى اسماء الاعداد الاوى لان الالف اسم علم له لا يقع على غيره اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلما قلنا ان
البعض ليس بجزء مختص فلا يكون من محتملاته فانه لا يسمى يجوز ان يسمى التسعماية الفا ومتى جعل تكلما بالباقى
بقيت صورة التكلم فى المستثنى غير موجب لحكمه ولا استحالة فى ذلك فكان القول به اولى كطلاق الصبى وعتاقه
وهذه العبارة تدل على ان الطلاق الف على تسعماية مثلا لا يجوز لا حقيقة ولا مجازا وفى بعض تصانيف الشيخ
لو جعل معارضا لكان الكلام منعقدا فى نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعماية فيلزم اطلاق الالف
على تسعماية وانه لا يجوز حقيقة بل مجازا لانه اطلاق الالف على بعضه ولو جعل تكلما بالباقى كان عمله بالحقيقة
لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال على تسعماية الا ان قوله على تسعماية مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء
مطول وهذا التقرير يفيد ان الالف يحتمل غيره مجازا واليه اشير فى المفتاح فى فصل الاستثناء وفيه نظر
لان قوله بل مجازا يجوز ان يكون بل لا يجوز مجازا وقوله لانه اطلاق للالف على بعضه دليل عدم المجازية فانه
لا مغايرة بين الكل والجزء عند المتكلمين والمجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وعلى هذا لا فرق بين عبارتيه
بخلاف دليل الخصوص فانه اذا عارض العموم فى بعض بقى الحكم المطلوب وراء دليل الخصوص ثابتا بالكل
الكم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين اذا خص منه نوع كاهل الذمة مثلا كان الاسم واقعا
على الباقى بلا خلل من عدم الصلاحية على التقدير الاول والمجاز فى مقابلة الحقيقة على التقدير الثانى ولهذا قلنا ان العام
اذا كان كلمة فرد كمن وما او اسم جنس كالرجل ونحوه صح الخصوص الى ان يبقى الواحد لعدم لزوم الخلل
واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلثة لا غير لذلك ايضا فانه ان انتهى الى اقل من ذلك لزم الخلل
وهو اطلاق صيغة الجمع على غيره فلذلك اى لفساد كون البعض حكما لكل الكلام بطل ان الاستثناء ان يكون معارضا
فجعل تكلما بالباقى بحقيقته وصيغته فكان التكلم بالباقى طريقا فى اللغة بطول مرة وبقصر اخرى واما جعله
للايجاب والنفى فباشارته وبيان ان الايجاب والنفى يثبتان باشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية
للمستثنى منه الاوى ان المستثنى منه ينتهى بالمستثنى وهذا اى انتهاؤه به لان الاستثناء اما ان يدخل على نفى
او اثبات لا ثالث لهما والاثبات بالعدم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى لان كل واحد منهما مناف للاخر
واذا كان الوجود غاية للاول اى لموجب اول الكلام اذا كان نفيا والعدم غاية اذا كان اثباتا لم يكن بد
من اثبات الغاية لتناهى الاول فكان الثنيا من الاستثناء من النفى اثباتا ومن الاثبات نفيا لا محالة وهذا اى كونه
اثباتا ونفيا بالطريق الذى ذكر ثابت لغة فكان مثل الصدر فى دلالته على موجبه فلهذا صح اجماعهم على ان من النفى
اثبات ومن الاثبات نفى الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصدا وهذا اى كون الاستثناء نفيا واثباتا

والاشارة من قبيل دلالة التضمن

ليس بثابت قصدًا فكان اشارةً اى ثابتًا باشارة هذا الكلام ومن الاثبات نفي مجازًا لا حقيقة
فيكون مجازًا قال القاضي وقول اهل اللغة انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي موجب صدر الكلام
وقالوا انه تكلم بالباقي فلا بد من الجمع فجعل الاول مجازًا وهذا حقيقة ولذلك اى ولكون
ثابتًا قصدًا وكون الاستثناء نفيًا واثباتًا اشارةً اختير في التوحيد لا اله الا الله لكون الاثبات اى الاقرار
بالوحدانية اشارةً ونفي الالوهية عن غيره قصدًا بان يكون الاستثناء غايةً للنفي لان الاصل في التوحيد
تصديق القلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام او ركن زائد عند الفقهاء كما تقدم فاختير في البيان
اى في الاقرار الاشارة لانه ليس بمقصود اصلي فان قيل الخلل باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه
القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصدًا فينبغي ان يكون الاثبات كذلك اجيب بان النفي قد اختير
قصدًا انكارًا لدعوى الخصوم وتقديمًا للاهم فان الكفار مقرون بالوهية الله تعالى كما قال ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله ويزعمون شريكًا فاختير النفي قصدًا واكتفي في الاثبات
بالاشارة لعدم النزاع فيه فاما قوله لا عالم الا زيد فنفي لوصف العلم عامًا وقوله الا زيد توقيت له بمنزلة
الغاية ومقتضى التوقيت عدم المؤقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده في نفي العلم موقتًا الى زيد فينتهي
بوجود العلم في زيد فكان النفي عن غيره مقصودًا واثبات العلم له اشارةً وذلك لان هذا الكلام رد لمن زعم
من زعم ان غير زيد يوصف بالعلم ولا ينكر علم زيد قيل لو كان الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغي ان ينتهي الحظر
في قوله ان خرجت الا باذني بالاذن مرة كما في قوله الا ان آذن لك او حتى اذن لك واجيب بان الاستثناء في قوله
الا باذني من الخروج الذي هو مصدر كلامه بدلالة حرف الالصاق كما تقدم فتكون الخرجة الملصقة
باذنه غاية فلا ينتهي الحظر بالاذن مرة بخلاف قوله الا ان آذن او حتى آذن فان الغاية مطلقة فينتهي
بالاذن مرة ورد بتسليم ان الخرجة الملصقة بالاذن غاية لكن الخرجة الاولى كذلك فينبغي ان يكون غاية
وقيل في الفرق بينهما ان الاستثناء في قوله الا باذني داخل على الخروج لا على الحظر والخروج غير ممتد
فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء في قوله الا ان آذن داخل على
الحظر والحظر مما يمتد فيصلح غاية له فينتهي بالاذن مرة ورد بان هذا يؤدي الى تخصيص القاعدة
التي مرت ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه والاولى ان يقال عدم انتهاء الحظر في قوله الا باذني
باعتبار دليل آخر وراء الاستثناء وقد تقدم في باب الحروف قيل فايدة هذا الاختلاف تظهر
في بيع الحفنة بالحفنتين من الطعام فان الاستثناء عندنا لما كان تكلمًا بالباقي بعد الثنيا كان المراد
بالطعام في قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء الكثير الذي يجري فيه الكيل
لا القليل لان الاستثناء حالة التساوي يدل على عموم صدره في الاحوال لان استثناء الحال من العين محال
لان المجانسة شرط لصحة الاستثناء والاحوال ثلث مساواة ومفاضلة ومجازفة ومتى لا تتحقق الا
في الكثير فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين لاطلاق قوله تعالى واحل الله البيع وعنده لما كان عمله بطريق المعارضة



وصدر الكلام عام يوجب الحرمة في القليل والاستثناء عارضه في الكثير فيبقى ما وراء الكثير داخلا تحت الصدر
فيثبت الحرمة فيه لاطلاق الصدر وفيه نظر لان اصحابنا لا يخلو اما ان يعتبروا التناول الظاهري او لا فان كان الاول
كانت الحرمة ثابتة في الحفنة والحفنتين وان لم يقولوا بالتعارض لان الباقي بعد الثنيا ح المفاضلة والمجازفة
وما دون الكيل وان كان الثاني فعلى تقدير القول بالمعارضة ايضا تنتفي الحرمة لان النص ح لم يتناول ما دون
الكيل وقيل فايدته تظهر في قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فان القول بالمعارضة يؤدي
الى ان يكون الخطأ مأذونًا فيه من الشرع لانه يكون التقدير وما كان له ان يقتل عمدًا الا انه كان له خطأ ومع
فاسد لان جهة الحرمة ثابتة فيه ولهذا يجب فيه الكفارة وفيه نظر لان للخصم ان يقول لذلك بهذه الآية لكن
يدعي انتفاءه بدليل آخر كوجوب الكفارة والتوبة ولئن يحمل الاستثناء على المنقطع قال رحمه الله والاستثناء
نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا واما المنفصل فما لا يصح استخراجه من الاول
لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتدأ مجازًا قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اى لكن رب العالمين وكذلك
لا يسمعون فيها لغوًا ولا تأثيمًا الا قيلا سلامًا سلامًا وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير
داخلين في صدر الكلام فكان معناه الا الذين يتوبوا او يحمل الصدر على عموم الاحوال بدلالة الثنيا فكانه قال
واولئك هم الفاسقون بكل حال الا حال التوبة وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون استثناء حال وكذلك قوله الا
سواء بسواء استثناء حال فيكون الصدر عامًا في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدار لما فرغ من اقامة الدليل
على مدعاه شرع في تخريج الفروع وقدم تعريف كل من نوعي الاستثناء ليجري بالفروع بحسبها وكان الواجب
تقديم تعريفه اولا لكن لما لم يترتب على ذلك حكم اخره والاستثناء على نوعين متصل ومنقطع اما المتصل فهو
الاصل وتفسيره ما ذكرنا من انه اخراج وتكلم بالباقي واما المنفصل فما لا يصح استخراجه من الاول لان الصدر
لم يتناوله وما لم يكن داخله لا يتصور اخراجه فجعل مبتدأ اى بمنزلة نص مبتدأ حكمه يعمل بنفسه لا تعلق
له باول الكلام الا من حيث الصورة وقوله مجازًا بدل من مبتدأ وقيل منصوب على التمييز واختلف الاصوليون
في اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع بانه حقيقة او مجاز فذهب بعضهم الى انه حقيقة فيكون مشتركا بينه وبين
المتصل لفظا كالعين اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة وعلى هذا لا يمكن جمعهما بتعريف واحد وتحمل بعضهم للجمع
فقال هو المذكور بعد الا واخواتها مخرجًا او غير مخرج وذهب الاكثرون الى انه مجاز وهو اختيار الشيخ
لان المتصل يسبق الى الفهم بلا قرينة والمنقطع يتوقف عليها الا ترى انه مأخوذ من ثنيت عنان الفرس اذا عطفته
وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذ الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها بلا تغيير ولان
اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى وذهب بعضهم الى الاشتراك المعنوي وعرف الاستثناء
بما دل على مخالفة بالا غير الصفة او باحدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن التي تكون صفة فيما اذا كانت
تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبقوله بالا او باحدى اخواتها عن المخالفة
بغيرها مثل جاءني زيد وعمرو لم يجئ واستدل بان العلماء بوبوا للمنقطع كما بوبوا للمتصل وقسموا الاستثناء

اليهما وهو ورود القسمة مشترك واجيب بان التبويب لا يستلزم التواطؤ فانهم بوبوا الاسم الفاعل باعتبار
المستقبل مع ان فيه مجاز ولانم القسمة اليهما باعتبار المعنى بل اطلقوا عليهما وذلك لا يستلزم التواطؤ
ولا الاشتراك اللفظي لجواز ان يكون مجازا على ان هذا القول يؤدي الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء بطريق
الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء معنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب مثال الاستثناء المنقطع
قوله تع فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وآباؤكم الاقدمون فاني عاديهم واجتنب عبادتهم
وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لانه صار كالعدد ولذا كان واحدا للكثير
ما الا رب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فانه ليس منهم
وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تع فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين
لانهم سووا آلهتهم بالله فاعلمهم انه قد تبرأ مما يعبدون الا الله فانه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول مجاهد
وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وكذلك قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما استثناء
منقطع لان السلام ليس من جنس اللغو واللغو ما يلغو من الكلام اي يسقط والتاثيم ما يؤثم فيه اي لا يسمعون
في الجنة ما يلغو ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق الا قيلا اي لكن يسمعون فيها قولا سلاما وهما بدلان
من قيلا او مفعول بها لقيلا بمعنى لكن يقولون سلاما سلاما ومعنى التكرير انهم يفشون السلام فيما بينهم
ويسلمون سلاما بعد سلام وكذلك قوله تع الا الذين تابوا استثناء منقطع قال بعض مشايخنا والقاضي
في بيان ذلك وجهان احدهما هو المذكور في المتن لان التائبين غير داخلين في الصدر وهو قوله واولئك هم
الفاسقون اذ التائب من قام به التوبة والفاسق من قام به الفسق فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا
تحت الصدر فكان الاستثناء منقطعا ويكون معناه الا الذين تابوا فلم يكن استثناء حقيقة لان بالتوقيت يتقرر
موجب الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من الاخراج والثاني ان الاستثناء لبيان ان المستثنى
لم يدخل تحت الصدر ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون ثم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة وكانوا
داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يكون الاستثناء متصلا بل منقطعا
بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فان الله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بالصدر من وجوب الحد ورد
الشهادة لكن التوبة منافية للفسق فيتغير بها وصف الفسق وليست بمنافية لرد الشهادة كالعبد العادل
وكالنساء المنفردات الثقات فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان وقال اكثر المشايخ في الاستثناء متصل
وجعلوه استثناء حال بدلالة الثنيا فانه يقتضي المجانسة وحملوا الصدر على عموم الاحوال اي اضمروا فيه
الاحوال فقالوا تقديره واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال اي حال المشافهة والغيبة وحال حضور القاضي
وغيبته وحضور الناس وحال الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة لان الحمل على الحقيقة
مهما امكن واجب وعلى التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لان على تقدير الاتصال يكون استثناء عن الجملة
الاخيرة لان في عطف الجمل لا ينصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل ينصرف الى الجملة الاخيرة كما سيجيء وعلى تقدير الانقطاع
يكون كلاما مبتدأ فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة



لانعدام الدليل الموجب له لمعارض مانع كما توهمه الخصم وكذلك قوله تع الا ان يعفون استثناء حال اذ لا يمكن
استخراج العفو الذي هو حالهن عن نصف المفروض لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اي لهن
نصف المفروض او عليكم نصفه في جميع الاحوال اي في حال الطلب والسكوت وحال الكبر والصغر والجنون
والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت صالحة للعفو بكونها عاقلة بالغة وكانت تكلمت بالعفو نظرا الى عموم
الاحوال وقال القاضي هو منقطع لانه لا يتبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل يسقط
بالعفو بالتصرف الطاري فكان منقطعا لانه لم يدخل في الصدر بلا استثناء وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم
الا سواء بسواء استثناء حال حمله على الحقيقة لان اخراج المساواة من الطعام غير ممكن فيحمل الصدر على الاحوال
ليجانس المستثنى تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة
الا في حال المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ المراد من المساواة
المساواة في الكيل اذ المسوى هو الكيل بالاجماع بدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فانه لا يباع
الا كيلا عرفا وبدليل الحكم فان اتلاف ما دون الكيل يوجب القيمة لا المثل والمفاضلة والمجازفة
مبنيتان على الكيل ايضا كما سيجيء فعلم ان الصدر لم يتناول القليل لعدم جريان هذه الاحوال فيه
فلا يصح به الاستدلال على حرمة بيع الحفنة بالحفنتين قوله فلذلك لا يصلح الا في المقدر تلويح
الى الجواب عما يقال سلمنا انه باضمار الاحوال ولكن لا نسلم انحصار الاحوال في الثلث بل للقليل من
احواله كالمجازفة ومعناه لا تبيعوه في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا
في حال المساواة فبقي القليل داخلا في الصدر وتقرير الجواب ان عموم الصدر في الاحوال لا يصلح الا في المقدر
لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء يراد به الحنطة ودقيقها
ولهذا لو حلف لا يشتري طعاما يحنث بشراء الحنطة ودقيقها فقط ولو وكله بشراء طعام وقع عليهما وسوق
الطعام عندهم سوق الحنطة ودقيقها ثم البيع لا يجري باسم الطعام والحنطة فان الاسم يقع على الحبة
ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال متقوم فعرف ان المراد ما صار متقوما ولا تعرف
ماليته الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص فيتحقق الاحوال في الثلث قال رحمه الله واتفق اصحابنا
رحمهم الله ان قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا منقطع لان استخراجه لا يصح فجعل نفيا مبتدأ ونفيه
لا يؤثر في الالف اما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح وقال محمد
رحمه الله ليس بصحيح لما قلنا من الاصل وجعل استثناء منقطعا فلم ينقص من الالف شيئا وقال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح لان المقدرات جنس واحد في المعنى لانها تصلح ثمنا لكن الصور مختلفة وطريق
فصح الاستثناء في المعنى وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فاذا صح الاستخراج
المعنى بقي المعنى في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره
والاول يخله فيما ليس بمقدر من الاموال لان المعنى مختلف فلم يصح استخراجه     هذا بيان نوع المرتبة
على كون الاستثناء منقطعا ومتصلا اتفق اصحابنا رحمهم الله ان قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا

منقطع لعدم تصور اخراج الثوب من الالف لعدم تناول الالف له صورة وهو ظاهر ومعنى لانه لايناسب الدراهم
في وصف خاص فجعل مبتدأ بمعنى لكن ونفيه اي نفي الثوب لايؤثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه به
كانه قوله جاني القوم الا حمارا الا يرى انه لو صرح بالنفي بان قال لكن ليس له علي ثوب لايمنع ذلك وجوب الالف
فاللفظ الذي يدل على النفي اولى لان الدلالة دون الصريح اما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه بان قال لفلان
على الف الا دينارا او الا قفيز حنطة فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله صحيح وهو الاستحسان
وقال محمد وزفر رحمهما الله لايصح وهو القياس والمراد بالصحة ههنا كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه
بالمنع لما قلنا من الاصل وهو ان الاستخراج لايصح فجعل استثناء منقطعا وكلاما مبتدأ فلم ينقص من الالف
شيئا كما في استثناء الثوب وقالا هو صحيح لان المقدرات جنس واحد في المعنى لانها تصلح ثمنا حتى
لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا كذا منا من السمن او بكذا عددا من الجوز يجوز وتعين
الكر والسمن والجوز ثمنا ويجب في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة ويجوز استقراضها
ولكن الصور مختلفة فلا يتصور الاخراج من حيث الصورة ويتصور من حيث المعنى وقد قلنا ان الاستثناء
تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة التكلم قد وجدت بالالف ولكن من حيث المعنى صار كانه قال على تسعماية
في قوله على الف الا ماية فاذا كان كذلك صح استثناء الكر من الالف لانه استخراج معنى واذا صح الاستخراج
من طريق المعنى بقي المحو اي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى وهو الكر تسمية الدراهم
بلا معنى يعني صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مالية الكر من غير ذكر لذلك المقدار من الدراهم معنى
وذلك اي بقاء صدر الكلام تسمية بلا معنى هو معنى الاستثناء الحقيقي فان في قوله له على الف درهم الا ماية
التكلم في حق الماية تسمية من حيث الصورة دون المعنى فلذلك بطل قدره اي قدر المستثنى منه بخلاف
ما ليس بمقدر من الاموال كالثوب والشاة ونحوهما لان معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف
صورتهما فان الثوب مثلا لايجب في الذمة الا في السلم فلم يصح استخراجه من الدراهم لانتفاء المجانسة
صورة ومعنى وما اعتبره الشافعي رحمه الله من معنى المالية للمجانسة هو عام لايجوز اعتباره والا ادى
الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء باعتبار معنى الوجود والشيئية والعينية وهو باطل اجماعا وقوله
تسمية الدراهم بلا معنى ان كان مرفوعا فهو بدل عن المعنى في قوله بقي المعنى ولا اشكال فيه وان كان منصوبا
يكون المعنى في قوله بقي المعنى ما وله بصدر الكلام ذكر المدلول وارادة الدال لا بمعنى صدر الكلام كما فسر
بعض لفساد المعنى يظهر بالتامل قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا فيمن قال لفلان على الف درهم وديعة
انه يصح موصولا لانه بيان مغير لان الدراهم يصلح ان يكون عليه حفظا الا ان تغيير للحقيقة فيصح موصولا
وكذلك اذا قال اسلمت الي عشرة دراهم في كذا لكن لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني فهذا
يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد يحتمل العقد فصار النقل
الى العقد بيانا مغيرا او اذا قال دفعت الي عشرة دراهم او نقدتني لكني لم اقبض فكذلك عند محمد رحمه الله
لان الدفع والنقد بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق الا موصولا

ايضا
في كتـ



لانهما اسمان مختصان للتسليم والفعل واما الاعطاء فهبة فيصلح ان يستعار للعقد واذا اقر بالدراهم قرضا
او ثمن بيع وقال هي زيوف صح عندهما موصولا لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة فصار
الآخر كالمجاز فصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة رحمه الله لايقبل وان وصل لان الزيافة عارضة وعيب
لانه غش فلا يحتمله مطلق الاسم بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع اراد
من الاصل كون بيان التغيير لا يصح الا موصولا وعلى هذا قالوا فيمن قال لفلان على الف درهم وديعة انه يصح
اذا كان موصولا وقال الشافعي رحمه الله يصدق مفصولا كما يصدق موصولا لان الالف يحتمل الغصب والوديعة
والاقرار فكان بمنزلة المشترك والمجمل فكان قوله وديعة بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا كما لو قال
هي زيوف وقلنا انه بيان مغير لان قوله على الف في الاقرار بوجوب الالف عليه حقيقة ولكن يحتمل الاقرار
بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف او بطريق ذكر اسم المحل الحال على المحل كقولك جرى النهر فان
الالف محل الحفظ فلا يصح مفصولا لانه يصير نسخا لما تقرر باول الكلام من وجوب اصل المال ورجوعا عما
اقر به وكذلك اذا قال الرجل اسلمت الي عشرة دراهم لكني لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني
لكني لم اقبض فهذا يصدق بشرط الوصل استحسانا ولا يخفى انه لا يصدق في القياس وان وصل بل
معناه ان اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لا يشترط بل لا يصدق وصلا او فصلا فانه ذكر
في المبسوط في هذه الالفاظ القول قوله ان وصل لان اولا كلامه اقرار بالعقد وهو يحتمل القرض والتسليم والعطية
والوديعة فكان قوله لم اقبضها بيانا لا رجوعا وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله قياسا لما قلنا انه اقرار بالعقد
وفي الاستحسان لا يقبل لان هذه الالفاظ تقتضي التسليم فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذلك السلف والسلم
والاعطاء لانه لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه العبارات مجازا عن العقد
فان الاسلام والاقراض والاعطاء والايداع تطلق على العقد يقال اسلم الي فلان ولم يسلم اليه رأس
المال وكذا اقرضه ولم يدفع اليه المال وكذا اودع واعطى ولم يقبض فكان بيانا مغيرا ومن شرطه الوصل
واذا قال دفعت الي عشرة دراهم او نقدتني لكني لم اقبض فكذلك يعني يصدق موصولا ومفصولا
عند محمد رحمه الله لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار كل واحد منهما للعقد ايضا
كالاعطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لا موصولا ولا مفصولا
لان النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناول
العقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله لكني لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا ومفصولا
واما الاعطاء فهبة حتى لو قال اعطيتك هذا كان هبة فيصح ان يستعار للعقد واذا اقر بالدراهم
قرضا او ثمن مبيع وقال هي زيوف صح عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله موصولا واحترز بذلك
عما اذا اقر بالدراهم غصبا او ثمن مبيع وقال هي زيوف صدق وان فصل بلا خلاف لانه ليس
للغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف لان الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع
ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير اول الكلام فيصح موصولا ومفصولا واحترز ايضا

في كتب ضلع
لكني
لكن
غصبا او
وديعة ثم

عما اذا اطلق ولم يبين السبب فانه يصدق وصلا او فصلا عند بعض مشايخنا لان الجودة تستحق
بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله فاذا لم يصرح في كلامه بجهة لا تصير الجودة مستحقة فمجمل
كلامه على جهة تصح ذلك منه اما لو بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف قالا
لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة في بياعات الناس بالجياد دون الزيوف
فكان الدراهم للجياد كالحقيقة العرفية وللزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليه موصولا كما لو قال
الا انها وزن خمسة وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يقبل قوله هي زيوف وان وصل لان الزيافة عارضة كعيب
اي اسم لعيب وغش ثبت بعارض صفة وموجب البيع سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير
دعوى الزيافة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا يصح كما لو ادعى البائع ان المبيع
معيب فكان دعواه العيب رجوعا عما اقر كدعوى الاجل في الدين بان يقول له علي الف عن ثمن مبيع
باعني اياه على اني بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البائع ببيع شيء بالجياد وكذبه المشتري
لم يثبت الخيار لان مقتضى العقد اللزوم والخيار يثبت بعارض فكان رجوعا عما اقر به لا مبينا
فلا يقبل موصولا قال رحمه الله واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم اقبضها
لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها وصدقه في الجهة او كذبه في الجهة
صدق وان فصل لانه اذا صدقه فيها ثبت البيع فيقبل قول المشتري انه لم يقبض وعلى المدعي البينة
وان كذبه فيها صدق اذا وصل لان هذا بيان مغير من قبل ان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن
وقد يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير اني لم اقبضها مغيرا
للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لا من العوارض كان بيانا مغيرا فيصح موصولا
ولابي حنيفة رحمه الله ان هذا رجوع وليس ببيان لان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف اثره دلالة
قبضه والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح فاذا رجع لم يصح وهذا فصل يطول شرحه
اذا قال الرجل لفلان علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله
اذا كذبه المقر له سواء صدقه في الجهة او كذبه فيها بعد ان اصر على دعوى المال وعندهما ان صدقه
في الجهة صدق وصلا او فصلا لانه اذا صدقه في الجهة ثبت البيع واذا ثبت البيع يقبل قول المشتري
انه لم يقبض اما الاولى فلتصادقهما في سبب الوجوب وانتفاء المانع واما الثانية فلان الثمن وان
وجب بنفس العقد لكن لا يتأكد الا بقبض المبيع والبائع يدعيه والمقر ينكر والقول قول المنكر
وعلى المدعي البينة وان كذبه في الجهة بان قال عليه بجهة اخرى غير المبيع صدق في قوله لكني لم اقبضها
ان وصل لانه بيان تغيير وبيان التغيير لا يقبل الا موصولا اما الاولى فلان الاصل في البيع وجوب المطالبة
بالثمن في الحال على احتمال ان لا يكون مطالبا في الحال بان يكون المبيع غير مقبوض فان الانسان قد يشتري
جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن قبل حضورها فصار قوله غير اني لم اقبضها
مغيرا للاصل فان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لا من العوارض واما الثانية فظاهرة مما تقدم



لا يقال الجارية غير المشار اليها هالكة وثمن الهالكة لا يكون الا بعد القبض فيصير اقرارا بالقبض لان الجارية
الغير المشار اليها قد تكون آبقة فزيادة صفة الهلاك لا يثبت الا بدليل ولا دليل ههنا سوى كونها غير مشار اليها
ولابي حنيفة رحمه الله ان قوله لم اقبضها رجوع عما اقر به لا بيان والرجوع عما اقر به لا يصح موصولا كان او مفصولا
اما الاولى فلان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف اثره اي لا يكون معينا دلالة قبضه لان ما لا يكون معينا
يكون في حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يجب الا بعد القبض اما لان غير المعين في حكم المستهلك فلانه
لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا واما لان ثمن المبيع المستهلك
لا يجب الا بعد القبض فبالاتفاق والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح فلما دل اقراره بوجوب الثمن
بمقابلة جارية نكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض فكان قوله بعد ذلك لكني لم اقبضها
رجوعا لا بيانا والرجوع عن الاقرار باطل فان قيل الدلالة انما تعتبر اذا لم يعارضها صريح وههنا
قد صرح في آخر كلامه انه لم يقبض فسقط الدلالة بمقابلة الصريح اجيب بان الدلالة انما تبطل بالصريح
اذا امكن اعتبار موجب كل واحد منهما وههنا قد ثبت القبض باول كلامه دلالة ولا يمكن اعتبار الصريح
لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض فيبطل الثاني ضرورة حتى لو
كان في وسعه ابطال الاول يثبت موجب الصريح بان منع من التقاط الثمار الساقطة مثلا فالاباحة
الثابتة دلالة ترتفع به اذ في وسعه رفعها وفي المبسوط في تعليل ابي حنيفة رحمه الله يوضحه انه اقر
بالمال وادعى لنفسه اجلا الى غاية معلومة وهي احضار المبيع فان تسليم الثمن لا يجب الا به ولا طريق
للبائع الى ذلك لما ذكرنا ولو ادعى اجلا لا يصدق وصلا او فصلا فكذا اذا ادعى اجلا مؤبدا وهذا
اي ما هو مبني على بيان التغيير فصل يطول شرحه قال رحمه الله وعلى هذا الاصل ايداع الصبي
الذي يعقل قال ابو يوسف رحمه الله هو من باب الاستثناء لان اثبات اليد والتسليط نوعان للاستحفاظ
وغيره فاذا نص على الايداع كان مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية
بل لا يثبت الا الاستحفاظ ثم لا يحفظ ينفذ الاستحفاظ لعدم الولاية على الصبي فيصير كالمعدوم
وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ليس هذا من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط
فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه والفعل مطلق لا عام والمستثنى من خلاف جنسه فيصير
ذلك من باب المعارضة فلا بد من تصحيحه شرعا ليعارضه ولم يوجد وصار هذا مثل قول الشافعي
رحمه الله في الاستثناء اي على الاستثناء تثبت مسألة ايداع الصبي وهو اضافة المصدر الى المفعول
اذا اودع انسان صبيا عاقلا محجورا عليه مالا سوى العبد والامة فاستهلكه لا يضمن عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يضمن ولو هلك بغير صنعه فلا ضمان
عليه ولو قصر في الحفظ ولو كان مأذونا او قبض الوديعة باذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالاجماع
ولو كانت الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع ولو كان غير عاقل ذكر في بعض الجوامع
ان الخلاف فيه وفي العاقل سواء فان محمدا رحمه الله ذكر الوديعة مطلقة ولم يذكر وقد عقل وفي مبسوط
مسالة

العاقل اما في غير العاقل فيجب
وقاضي خان ان الخلاف في العاقل اما في غير العاقل فيجب
الاسبيجابي وجامع التمرتاشي وصدر الاسلام وقاضي خان ان الخلاف في العاقل. ووجه قول ابي يوسف رحمه الله ان ايداع الصبي من
لا يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر ووجه قول ابي يوسف والتمليك والتوكيل
باب الاستثناء معنى لان اثبات اليد وتسليطه نوعان للاستحفاظ ولغيره من الاباحة والتمليك والتوكيل
ونحوها فكان عاما جاز استثناء بعضها فاذا نص على الايداع بقوله احفظه كان ذلك استثناء لغير الاستحفاظ
والاستثناء من المتكلم تصرف من المتكلم على نفسه اما الاولى فلان قوله احفظه بيان منه انه اراد بالتسليط
التمكين للحفظ لا غير وهو معنى الاستثناء وكان غير الاستحفاظ مستثنى بما تناوله مطلق التسليم
واما الثانية فلانه مقصور عليه غير متناول لحق الغير لكونه بيان المراد بما تكلم فيه وفي ولايته ذلك
والتصرف على نفسه لا يبطل بعدم ولايته على المخاطب لان تصرف الرجل في حقه معتبر بحاله من الاهلية
لا بحال المخاطب فالنص على الايداع لا يبطل لعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ بخروج ما وراءه من
التسليط باستثنائه ثم هذا الاستحفاظ لا يتعدى الى الصبي لعدم الولاية عليه فيسقط ويصير كالمعدوم
وكان كلا النوعين من الاستحفاظ وغيره معدوما لعدم الولاية وللاستثناء فصار كان التسليط على
المال لم يوجد فاذا استهلكه كان ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوي فيه الصبي والبالغ
كما لو استهلكه قبل الايداع فان قيل لما مكن الصبي من المال مع علمه بعدم حفظه وباتلافه كان تسليطا منه
على الاستهلاك فصار كما لو قرب لهما الى صبي وقال لها لا تاكلي فانه تسليط على الاستهلاك ويلغو نهيه
أجيب بان في الصبي العاقل التمكن للحفظ الا يرى انه لو بلغ او اجازه وليه صار هو مودعا ولو كان الخطاب
مع من لا يعقل كان لغوا ولا يصح بالبلوغ والاجازة وقالا ليس ايداع الصبي من باب الاستثناء
لانه تسليط والتسليط فعل يوجد من المسلط والفعل لا يقع مستثنى منه اما انه تسليط فلان التسليط
تفسيرين وكل واحد منهما صادق عليه احدهما ما يسمى تسليطا في العادة فان عادة الصبي الاتلاف
فلما مكنه من ذلك مع علمه بحاله صار ذلك كالاذن له بالاتلاف وبقوله احفظه لا يخرج عن كونه اذنا
لانه يخاطب به غير الاهل كتقديم الشعير للحمار اذا قال لا تاكل بخلاف العبد والامة اذا اقتلهما لانه
ليس من عادة الصبي القتل لانه يهاب القتل فلا يكون ايداعهما تسليطا على القتل نظرا الى عادته بخلاف
الدواب فان من عادته اتلافها بالركوب فيثبت التسليط فيها نظرا الى العادة والثاني وهو الاصح ان
معنى التسليط تحويل يده في المال اليه الا انه بقوله احفظه قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ
وهذا صحيح في حق البالغ لا الصبي لعدم اهليته التزام شيء بالعقد فينتفي التسليط على الاستهلاك
لتحويل اليد اليه مطلقا وهو تسليط حسي لا شرعي لعدم التملك منه وبالتسليط الحسي يحصل الرضا
بالاتلاف بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قتل الآدمي فتحويل اليد
لا يكون تسليطا على قتله بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله انه لا يضمن لان ذلك الاستعمال والاستعمال
وراء التسليط وتمامه يعرف في المطولات واما ان التسليط فعل المسلط فظاهر واما ان الاستثناء
لا يصح من الفعل فلانه تصرف قولي فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه سلمنا ان الفعل يصح ان يقع



مستثنى منه لكنه اذا كان عاما وهذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري في الافعال
في الاثبات سلمنا انه عام لكن لا يمكن جعل كلامه استثناء لان قوله احفظه كلام ليس من جنس الفعل
ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل في تفسير كلام الشيخ ورد بان للخصم ان يقول انا لا نجعل
قوله احفظه مستثنى من الفعل بل نجعله دلالة على انه استثنى غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس
في ذلك عدم مجانسة والاولى ان يقال في تفسير المستثنى منه فعل المودع والمستثنى فعل المودع وفي
الاستثناء يجب ان يكونا من شخص واحد قولين كانا او فعلين فعدم المجانسة بينهما بهذا الاعتبار
ويجوز ان يكون الواو في قوله والفعل مطلق وفي قوله والمستثنى عام للحال ومعناه التسليط فعل فلا يصح
استثناء ما وراء الاستحفاظ عنه والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى
منه قوله فيصير ذلك اي قوله احفظه من باب المعارضة يعني يكون معارضا لفعل التسليط ومعناه
ان قوله احفظه لو جعل استثناء لكان استثناء منقطعا يحمل بطريق المعارضة فلا بد من تصحيحه
اي تصحيح قوله او دعتك هذا الشيء فاحفظه شرعا ليعارض ذلك الفعل لان ما كان بطريق المعارضة
يعتمد الصحة شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته لكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد
والصبي غير اهل لذلك فيبقى التسليط مطلقا في حق الصبي يعني بلا معارض فلا يوجب الضمان
وصار هذا اي كون الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي رحمه الله في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله
معارضا كما جعلنا في المنقطع قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب
الشركة في رجل قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال
على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع لا في الثمن فيصير المبيع نصفا
ويبقى كل الثمن وقوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام فيكون موجبه ان يعارض هذا الايجاب
الاول فيصير العقد واقعا للبائع والمشتري فيصير بايعا من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه
صحيح بحكمه اذا افاد في الدخول فائدة حكم التقسيم فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن
مثل من اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري ان الثمن ينقسم عليهما الا يرى ان شراء ملك
المضاربة يصح عما شرع رب المال اي على ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا قال اصحابنا
رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لآخر بعت منك هذا بالف الا نصفه ان البيع على النصف بالف
ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء تكلم بالباقي والاستثناء دخل في المبيع لا
في الثمن اما الاولى فظاهرة مما تقدم واما الثانية فلان الكناية ترجع الى المقصود والمقصود ههنا
هو المبيع لانه ابتداء في صدر الكلام بذكره فينصرف الضمير والاستثناء اليه وبالاستثناء يصير الكلام
عبارة عما وراء المستثنى فصار كانه قال بعت الاول فقوله على ان لي نصفه يعارض الاول اما الاولى
فلانه ليس باستثناء لا يكون باعتبار انه لم يدخل بل هو كلام مستقل بنفسه وهو حجة على خلاف الاول
فيكون معارضا واما الثانية فظاهرة واذا كان كذلك صار العقد واقعا للبائع والمشتري ههنا صفقة

يتم

نصفه بالف و
... على ان لي نصفه
شرط معارض لصدر
الكلام والشرط
المعارض لصدر
الكلام موجبه ان يعارض
...

ومهنا كذلك فانه افاد
فيصير بايعا من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا كان حفيدا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن
حكم التقسيم اي تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه فيصير داخلا ثم خارجا ابتداء وذلك باطل ولصار قبول
ولو لم يعتبر دخول النصف المشروط في البيع لصار البيع بيعا بالحصة ابتداء وذلك باطل فيفسد البيع ايضا فعرف ان
العقد في غير المبيع شرطا لانعقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد البيع ايضا فعرف ان الثمن ينقسم
في الدخول فايدة فوجب القول به كمن اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري قبل في قوله شرط معارض
عليهما وكثيري مال المضاربة فانه يصح بمباشرة رب المال لانه ملك التصرف وكلف هذا شرط معارض لان
اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل مانعة للعلة كما عرف ولكن هذا شرط معارض لا يجوز
عمل كلمة على ان بخلاف عمل ان كما بينا في مسلة التعليق الا ترى الى قوله بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز
قال رحمه الله وعلى هذا الاصل رجل وكل وكيلا بالخصومة على انه لا يقر عليه او غير جايز الاقرار
بطل هذا الشرط عند ابي يوسف رحمه الله لان على قوله الاقرار يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل لا لانه
من الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه
ولا ابطاله بالمعارضة الا بنقض الوكالة وقال محمد رحمه الله استثناؤه جايز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل
لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها على ما عرف فانقلب المجاز مهنا بدلالة الديانة حقيقة
وصارت الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل به كان بيانا مغيرا فصح موصولا وعلى هذا
يجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزله اصلا ولانه عمل بحقيقة اللغة فصح فلم يكن استثناء في الحقيقة
وعلى هذا يصح مفصولا وهو اختيار الخصاف واختلف في استثناء الانكار والاصح انه على هذا الاختلاف
على الطريق الاول لمحمد رحمه الله اي وعلى ان الاستثناء بيان تغيير اذا وكل رجلا بالخصومة على ان لا يقر
عليه او غير جايز الاقرار بطل هذا الشرط عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله فانه يقول استثناؤه
جايز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل وهو ظاهر الرواية وفي المسلة وجوه اخر احدها ان يوكله بها
وغير ان يتعرض لشي اخر فانه يصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عندهما وعند
ابي يوسف رحمه الله في غير مجلس الحكم ايضا وقد مر والثاني ان يوكله بها غير جايز الانكار عليه وهو
ايضا مختلف فيه على الاصح كما سنذكره وجه قول ابي يوسف رحمه الله في المسلة الاولى ان على قوله الاقرار
يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل لا باعتبار انه خصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيملكه
فيه وفي غيره كالموكل فيصير الاقرار ثابتا بسبب الوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله
غير جايز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا تقر لان من شرط ثبوت المستثنى ان يكون مقصودا
بصدر الكلام ليمكنه جعله تكلما بالباقي فاما اذا ثبت حكما فلا يصح استثناؤه كما لو وكل بالبيع
على ان لا يقبض الثمن او لا يسلم المبيع فان الاستثناء باطل الا ان ينقض الوكالة بعزل الوكيل لانه لما
ثبت حكما للوكالة ينتقض بانتقاضها ولمحمد رحمه الله ان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها
فان الحقيقة اعني الخصومة مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة كما تقدم فصار التوكيل بها



توكيلا بالجواب مجازا لان التوكيل انما يصح بما يملكه الموكل وهو الجواب لانه لو عرف الموكل للمدعي حقا لا يملك الانكار
شرعا وتوكيله بما لا يملكه شرعا لا يجوز فحمل على ما يملكه وهو الجواب مجازا وهذا الجواب وتمنعه عن الانكار
عند معرفته حقا للمدعي وصار الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام عن الحقيقة
وهي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق تغيير له فكان الاستثناء
بيانا مغيرا فيصح موصولا وعلى هذا يجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزل الوكيل ثم سقط الخيار ببطلان الوكالة
قيل قوله اصلا لدفع وهم من يتوهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار ولزم يسقط بالاستثناء منفصلا كمن
وكل رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء احدهما متصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال لا يسقط الاقرار
مهنا بعزله عن الاقرار كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار لما ثبت حكما للوكالة فما لم يعزله عن الوكالة
لا يسقط الاقرار هذا وجه جواز الاستثناء واما جواز ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فانه لما جاز استثناء
الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيد مخاصمته وكان له
ان لا يقبل قوله ولانه عمل بحقيقة اللغة وجه ثان لجواز الاستثناء ومعناه ان صحة اقرار الوكيل باعتبار المجاز
اذ الاقرار مسالمة لا خصومة فهو بحقيقة غير جايز الاقرار تبين ان مراده الحقيقة اللغوية وهي الخصومة
لا مطلق الجواب الذي هو مجاز فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا
وهو اختيار الخصاف والثالث ان يوكل بالخصومة على ان لا ينكر او غير جايز الانكار عليه وقد اختلف فيه فقال
بعضهم لا يصح الاستثناء بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال حقيقته ومجازه فاما حقيقته
فظاهرة واما مجازه وهو الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بها وفيه نظر
لان باستثناء الانكار لا يبطل العمل بالكلية لجواز ان يقر وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو الاصح
لانه صار عبارة عن الجواب يشمل الاقرار والانكار فصح استثناء الانكار كالاقرار وينبغي ان يشترط الوصل
لانه تقييد الاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد رحمه الله ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثاني
لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه قال في المبسوط استثناء الانكار جايز عند محمد رحمه الله خلافا لابي يوسف
رحمه الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعي به وديعة او بضاعة فانكر والرابع ان يوكله
بالخصومة غير جايز الاقرار والانكار وقد قالوا انه لا يصح اصلا وحكي عن القاضي صاعد النيسابوري
انه يصح ويصير وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة وان وكله بها جايز الاقرار عليه
يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا خلافا للشافعي رحمه الله فهذه خمسة وجوه في هذه المسلة
واعلم ان الشيخ رحمه الله جعل بيان التغيير نوعين التعليق والاستثناء وترك دليل الخصوص وهو
عند نا من بيان التغيير فيجب ان يكون مراده بيانا ما هو متفق عليه في ذلك قال رحمه الله باب بيان
الضرورة وهذا نوع من البيان يقع بما لم يوضع له وهذا على اربعة اوجه نوع منه ما هو في حكم المنطوق ونوع
منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه يثبت ضرورة الدفع ونوع منه ما يثبت بضرورة الكلام اما
النوع الاول فمثل قول الله جل وعلا وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص

الام بالثلث دلّ على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا
في المضاربة ان بيان نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستغناء عن البيان وبيان
نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانا على انه بيان بالشركة الثابتة بصدر
الكلام معا هذا حكم المزارعة ايضا وعلى هذا ايضا اذا اوصى رجل لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها اربعمائة
كان بيانا ان الستمائة للثاني وكذا اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه كذا     بيان الضرورة نوع بيان يقع
بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان وهو السكوت اذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت ضده وهو اربعة
اقسام بالاستقراء ومن الشارحين من ذكر لها دليل الحصر فقال البيان لا يخلو اما ان يكون في حكم المنطوق
اوله والاول هو الاول والثاني لا يخلو اما ان يكون بالضرورة طول الكلام اوله والاول هو الرابع والثاني لا يخلو من ان يكون
ضرورة دفع الغرور اوله والاول هو الثالث والثاني هو الثاني وهو ضعيف لان الاول هو الذي يكون
في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق فمثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه
فان صدر الكلام الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام
لا بمحض السكوت عن نصيب الاب اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاول بالسكوت
وما قيل ان السكوت لا مدخل له في معرفة نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام
فقط ليس بشيء لان نصيب الاب ليس بمنطوق بل هو مسكوت عنه لان صدر الكلام اوجب شركة فلم يتبين
نصيبه لا بالوضع ولا بالاستعارة بل يعرف ببيان نصيب الام والسكوت عن بيان نصيبه ونظير ذلك
من المسائل قول علمائنا في باب المضاربة ان رب المال لو قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك نصف
ربحه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط والحاجة الى بيان نصيبه
خاصة وقد حصل واما رب المال فهو مستغن عن البيان لانه لا يستحق بالشرط ولو عكس فبين نصيب
رب المال وسكت عن نصيب المضارب وقال خذه مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب
شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وبين ما هو ليس بمحتاج اليه
وهو نصيب نفسه وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم
ليس بحجة عندنا ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخر يعمل معه وجه الاستحسان
ان عقد المضاربة عقد شركة في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين
كان ذلك بيانا لنصيب الآخر كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث وههنا لما وقع المال مضاربة
كان ذلك تنصيصا على الشركة في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام فاذا قال لي نصف
الربح كانه قال ولك ما بقي فيصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم وكذلك اذا بين
رب البذر نصيب العامل في المزارعة ولم يبين نصيبه جاز قياسا واستحسانا ولو بين نصيب
صاحب البذر ولم يسم نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز وفي الاستحسان يجوز وكذلك اذا اوصى
انسان لفلان وفلان بالف درهم وبين من ذلك نصيب احدهما فقال لفلان منها اربعمائة كان بيانا ان الستمائة

للثاني وكذا اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه كذا قال رحمه الله واما النوع الثاني فمثل السكوت من صاحب
الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقية ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان مثل سكوت
الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وما اشبه ذلك وسكوت البكر في النكاح جعل
بيانا لحالها التي توجب ذلك وهو الحياء والنكول جعل بيانا لحال في الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة
عليه وهو اليمين وقلنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة انه اذا ادعى اكبرهم كان نفيا للباقين
لحاله فيه وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه    واما النوع الثاني منه وهو ما يثبت بدلالة حال المتكلم اي بدلالة
حال الساكت المشاهد ولما كان سكوته بيانا سمي نفسه متكلما فمثل سكوت صاحب الشرع عند امر
يعاينه عن التغيير ولم يسبقه تحريم فانه يدل على حقية ذلك الامر وشرعيته قولا كان او فعلا فقوله
يدل خبر مبتدا محذوف اي هو يدل وذلك مثل ما شهد النبي صلى الله عليه وسلم من بياعات ومعاملات
كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فسكت عنهم ولم ينكرها
عليهم فقد دل ذلك ان جميعها مباح شرعا اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقررهم على محظور لان الله تع
وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات
ويحرم عليهم الخبائث الآية قوله ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان قيل لا يخلو عن اشتباه لان ضمير
لن يرجع الى مرجع الضمير يدل الاول لكونه عطفا عليه على معنى ان سكوته عليه يدل على الحقية ويدل في موضع
الحاجة الى البيان على البيان لا يطابقه المثال المذكور وهو قوله مثل سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق
السكوت كما هو مراد المصنف يأباه العطف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوته عليه يدل على هذا
كدلالة سكوت الصحابة لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوته عليه بسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل
معطوفا على مثل الاول بغير واو لا يستقيم لكنه تعليل جائز عند بعض النحاة ذكره في التيسير ويجوز ان يكون
يدل الثاني معطوفا على يدل الاول عطف جملة على جملة ويكون فاعله ضمير مطلق السكوت فان السكوت
المقيد اخص من مطلق السكوت والاخص يدل على الاعم فيكون المرجع معنويا ويجوز ان يكون فاعل
يدل الثاني مثل سكوت الصحابة ومعناه سكوت الصحابة وما هو مثله كالمسائل المذكورة بعده يدل
في موضع الحاجة الى البيان على البيان وقصة سكوت الصحابة رضي الله عنهم ان امة ابقت واتت بعض
القبايل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى
بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر عامة الصحابة فكان اجماعهم على الحكم
بردها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان منفعة بدن ولد المغرور ومحل ذكر
محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بلا عقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع
الحاجة الى البيان لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل وهذه الحادثة اولى حادثة وقعت
بعد رسول الله فيجب البيان عليهم فالسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي والمغرور من وطئ امراة
معتمدا على ملك نكاح على ظن انها حرة او ملك يمين فولدت منه ثم استحقت قوله وما اشبه ذلك اي تقويم







منفعة ولد المغرور من تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكتسابها فسكوتهم عن البيان مع الحاجة اليه بيان لنا
ليست بمتقومة فيجوز ان يكون معناه وما اشبه ذلك من سكوتهم في تقدير الحيض فوق العشرة مع انه موضع الحاجة
الى البيان وسكوت البكر اي مثل سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب كونه بيانا وهو الحياء
والضمير راجع الى الحال وانه يجوز تذكيره وتانيثه او باعتبار الخبر وكذلك نكول المدعى عليه جعل بيانا اي اقرارا
بوجوب الحق عنده لحال في الناكل وهو امتناع الناكل عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فان اليمين
قد لزمته بقوله عليه السلام واليمين على من انكر فلا يكون الامتناع عنها مع القدرة عليها الا للاحتراز عن الوقوع في
اليمين الكاذبة فيكون نكوله بهذه الدلالة اقرارا وابو حنيفة رحمه الله لم يجعله اقرارا لان الامتناع كما يدل على
الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر
قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ووجبت اليمين لرعاية حق المدعي لا لذاتها وذلك يحصل بالبذل
والفداء فيجعل امتناعه على اختيار البذل فكان النكول بيانا اي بذلا لا اقرارا على قول ابي حنيفة رحمه الله
وقلنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة انه اذا ادعى اكبرهم كان دعواه نفيا للباقين لدلالة حاله
في المدعي وهي ان الاقرار بنسب ولد هو منه واجب وان نفي ولد هو نسب ولد ليس منه واجب فاذا سكت عن
بيان نسبهما بعد ما وجب عليه الاقرار به لو كان منه كان ذلك دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل
كالتصريح بالنفي وقد تقدم البحث في هذه المسئلة في الاستدلالات الفاسدة مستوفى قال رحمه الله
واما الثالث فمثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فيجعل اذنا دفعا للغرور عن الناس
وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى    واما النوع الثالث وهو الذي ثبت ضرورة دفع الغرور فمثل
سكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا بالتجارة دفعا للغرور عن الناس وذلك
لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون عند حضور المولى اذا كان ساكتا فان لحقه ديون ثم قال المولى كان
محجورا عليه يتاخر الديون الى وقت عتقه وذلك مجهول قد يعتقه وقد لا يعتقه فيلزم اتواء حقوقهم وفي
ذلك من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام فلهذا جعل سكوته اذنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون اذنا لانه يحتمل قد يكون رضا بتصرفه
وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه بانه محجور عليه شرعا كمن راى يبيع ماله وسكت
لا يكون اذنا والجواب بالقول بالموجب فانا سلمنا ذلك ولكن جعلنا سكوته اذنا دفعا للضرر عن المسلمين
لا في حق نفسه فان ذلك مدفوع بالنص كما روينا وانما لم يجعل سكوته اذنا في بيع ملك المولى لما فيه الضرر
المتحقق في الحال وهو ازالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس في ثبوت الاذن في الشراء ضرر متحقق
في الحال على المولى لانه قد يلحقه ولعله يثبت لتضرر الناس وكذلك اي وكسكوت المولى في كونه اذنا سكوت
الشفيع في كونه ردا لهذا المعنى يعني دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل
سكوته اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري عن التصرف او ينقض الشفيع تصرفه عليه فيتضرر فلدفع الضرر
والغرور جعلنا سكوته اسقاطا وان كان في اصله غير موضع لذلك ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل فاذا

الاذن و ... الحقه م

سكت نقد رضي بالتزام الضرر على نفسه قال ـــ رحمه الله واما الرابع فمثل قول علمائنا رحمهم الله في رجل قال لفلان علي
علي مائة ودينار او مائة ودرهم لان العطف جعل بيانا للاول وجعل من جنس المعطوف وكذلك لفلان علي
مائة وقفيز حنطة وقال الشافعي رحمه الله القول قوله في المائة لانها مجملة فاليه بيانها والعطف لا يصلح بيانا
لانه لم يوضع له كما اذا قال مائة وثوب وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا ان هذا جعل بيانا عادة ودلالة
اما العادة فلان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام بقول الرجل بعت
منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم ودرهمين على السواء وليس كذلك حكم ما هو
غير مقدر لانه لا يثبت دينا في الذمة ثبوت الاول واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد
كالمضاف مع المضاف اليه والمضاف اليه للتعريف فاذا صلح العطف للتعريف صح الحذف في المضاف اليه
بدلالة العطف والعطف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف فجعل دليلا على المضاف اليه واذا لم يكن مقدرا
مثل الثوب والفرس لم يصلح للتعريف فلم يصلح دليلا على المحذوف واتفقوا في قول الرجل لفلان علي احد
وعشرون درهما ان ذلك كله دراهم لان العشرين مع الآحاد معدود مجهول فصح التعريف بالدراهم وكذلك
اذا قال احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا في قوله لفلان علي مائة وثلثة دراهم فصاعدا ان المائة من الدراهم
لان الجملتين جميعا اضيفتا الى الدراهم فصار بيانا وكذلك اذا قال مائة وثلثة اثواب او ثلث شياه وقد قال
ابو يوسف رحمه الله في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا لان العطف دليل الاتحاد
مثل الاضافة فكل جملة تحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد فلذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد
واما النوع الرابع من بيان الضرورة وهو ما ثبت بضرورة الكلام فمثل قول علمائنا في قول الرجل لفلان علي مائة
ودينار او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل الاول من جنس المعطوف درهما كان او دينارا
وكذا كلما كان مقدرا كقوله لفلان علي مائة وقفيز حنطة والشافعي رحمه الله خالفنا في هذه المسئلة لان الاصل
هو جعل السكوت بيانا لضرورة الكلام فانه وافقنا على ان السكوت يجعل بيانا للضرورة كما في عطف الجمل الناقصة
على الكاملة وكما في عطف العدد المفسر على المبهم وانما خالفنا في هذه المسئلة بانها عنده مبنية على هذا الاصل وان
معناه غير مبنية عليه بل على اصل آخر وهو ان بيان المجمل انما هو على المجمل والعطف لا يصلح لذلك لانه لم يوضع
له ولانه لو كان بيانا للزم التنافي في الكلام واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان صحة العطف تعتمد المغايرة
بين المعطوف والمعطوف عليه وصحة التفسير تعتمد ان يكون المفسر عين المفسر فلو كان المعطوف تفسيرا
للمعطوف عليه لزم ان يكون عينه وغيره وذلك باطل ضرورة واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مبهمة فيكون
القول قوله في بيانها كما لو قال مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد ومائة وبيت بخلاف قوله
مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر ثم فسر بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل الى
التفسير وهذا هو القياس ووجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اي قوله ودرهم ودينار جعل بيانا عادة
ودلالة اما العادة قيل وهي العرف وقيل العادة تستعمل في الافعال والعرف في الاقوال فلان
حذف المعطوف عليه اي حذف تفسيره وتمييزه وهو درهم في قوله مائة ودرهم اي مائة درهم ودرهم متعارف



وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين
على السواء
عشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما صح

ضرورة كثرة العدد وطول الكلام بقول الرجل بعت منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة و
عشرين درهما ويراد بالجميع الدراهم يقال بمائة ودرهم ودرهمين ويراد بالكل دراهم في
عرف بين ما يكون المميز بلفظ الفرد وبين ما يكون بلفظ الجمع واذا جاز تفسير المائة في البيع
بالعطف عليه باعتبار العرف فكذا جاز تفسيرها به في الاقرار اذا كان من المقدر واما الشيء
غير المقدر كالشاة والعبد فليس حكمه كذلك لانه لا يثبت دينا في الذمة حالا ومؤجلا ثبوت الاول
فان العادة جارية في اختصار ما كثر كلامه والمقدر لما ثبت في الذمة كثر العقود والمبايعات به
فيكثر استعماله فيجعل العطف مفسرا طلبا للايجاز عند طول الكلام وغير المقدر كالثياب ونحوها
لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر بكثرة اسبابه فلم توجد فيه كثرة الاستعمال فلا تتحقق الضرورة
فبقي على الاصل واما الدلالة اي الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شيء واحد
كالمضاف والمضاف اليه والمضاف اليه لتعريف المضاف فالمعطوف لتعريف المعطوف عليه
لكن بشرط صلاحيته لذلك اما الاولى فدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان
المعطوف ناقصا كما مر بيانه واما الثانية فظاهرة لان في قولك مائة درهم المضاف اليه وهو
الدرهم يعرف المائة فاذا صح العطف اي المعطوف للتعريف صح الحذف في المضاف اليه اي صح
حذف المضاف اليه في المعطوف عليه وهو تمييزه وتعريفه بدلالة العطف والعطف اذا كان
من المقدرات صلح للتعريف لما مر في بيان العادة فجعل دليلا على المضاف اليه واذا لم يكن
مقدرا كالثوب والفرس لم يصلح للتعريف لما مر ايضا فلم يصلح دليلا على المحذوف وتفسيرا
للمائة واتفقوا في قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما ان ذلك كله دراهم لان العشرين
مع الآحاد معدود مجهول يعني عطف العدد المبهم وهو العشرون على ما هو واحد مذكور على جهة
الابهام وكل واحد منهما مفتقر الى تفسير وقوله درهما مذكور على طريق التفسير والتمييز فيكون
تفسيرا لهما فيكون الجميع من جنس ذلك المفسر ثوبا او غيره وقد اجمعوا في قول الرجل لفلان علي
مائة وثلثة دراهم فصاعدا ان المائة من الدراهم لان الجملتين يعني قولك علي مائة وعلي ثلثة
فان كل واحد منهما جملة ظرفية اضيفتا الى الدراهم اي نسبتا اليه فصار اي لفظ الدراهم بيانا وكذلك
اذا قال مائة وثلثة اثواب او ثلث شياه يكون الكل ثيابا او شياها وقد قال ابو يوسف رحمه الله
وهو رواية ابن سماعة عنه في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا لان
العطف دليل الاتحاد مثل الاضافة والقول في بيان جنسهما قول المقر وذلك لان ذلك ضابطة
كلية وهي قوله فكل جملة تحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد ومعناه كل مال مجموع يحتمل قسمة
الجمع وهي ان يقسم الجمع قسمة واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهي محتملة
للاتحاد لان قسمة القاضي جبرا لا تقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل
كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم اي دالا على المحذوف الذي

هو تفسيره بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار فلذلك اي فلاحتمال الاتحاد جعل
العطف في قوله وثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فان العبد لا يحتمل القسمة
مطلقا فلا يتحقق معنى الاتحاد فيه بسبب العطف فلا يصلح بيانا كذا ذكره شمس الائمة في اصوله
ومبسوطه واستشكل هذا الفرق فان عند ابي يوسف رحمه الله يقسم الرقيق كالثياب فينبغي
ان يساوي العبد الثوب في صلاحيته للبيان واجيب بان قولهما في العبد انه يحتمل القسمة
مأول بما اذا اتفق راي المتقاسمين على القسمة فيقسم القاضي بناء عليه ولا يكون هذه قسمة
حقيقية بل يكون بيعا كذا في الجامع للحصيري ولكنه يخالف لرواية المبسوط والهداية وغيرهما فان
المذكور فيهما ان الرقيق اذا كان جنسا واحدا يقسم قسمة جمع عندهما بطلب بعض الشركاء
وقيل في الجواب ان المذكور في الكتاب رواية اخرى عن ابي يوسف رحمه الله وافق فيها ابا حنيفة
رحمه الله في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع وقيل يحتمل انه اراد ان الثوب والغنم يقسمان قسمة
جمع بالاتفاق فيتحقق الاتحاد والرقيق لا يحتمل هذه القسمة بالاتفاق بل هي على الخلاف فلا يثبت
بمثلها الاتحاد والجواب عن قول الشافعي رحمه الله انه مجمل فالبيان اليه انا لا نسلم ذلك فان المجمل ما لا
يدرك بنفس العبارة ويتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بجعل المعطوف
دالا على تفسيره فلا يكون مجملا وعن قوله انه يلزم الثاني في الكلام انه ممنوع فانا لم نجعل العطف
تفسيرا حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم الثاني بكل
اعتباره بقوله مائة وثوب وعبد انا لا نسلم انه لا يصلح للتفسير على رواية ابن سماعة ولئن سلم
فشرطه ان يكون من المقدرات وما ذكرتم ليس من ذلك والحاصل ان ما يصلح تفسيرا ثلثة اقسام
قسم صالح بالاتفاق كما في قوله له علي مائة وثلثة اثواب او مائة وشاة وقسم يختلف فيه
كقوله له علي مائة ودرهم او دينار فان الشافعي رحمه الله الحقه بغير الصالح وعلماؤنا الحقوه
بالصالح بدلالة العادة والاستدلال والالحاق بالصالح اصلاح قال رحمه الله باب بيان التبديل
وهو النسخ الكلام في هذا الباب في تفسير نفس النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ اما النسخ
فانه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل فسمى
النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شيء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل
لانها تخلفه شيئا فشيئا هذا اصل هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت تشبه الابطال من
حيث كان وجودا يخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق
الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا
بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل لانه ميت باجله بلا شبهة
في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل تغيير وتبديل احترز اقسام البيان النسخ والكلام
فيه مستوفى في تحقيق الكلام في تفسير النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ اما تفسيره فقد



فقد اختلف الاصوليون فيه لغة فقيل انه في اللغة عبارة عن التبديل وهو الازالة قال الله تعالى واذا
بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شيء ويخلفه
غيره يقال نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان
الى مكان او من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه ومنه نسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه
نسخ الكتاب ثم قيل اطلاقه على المعنيين بالاشتراك لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة
في الازالة مجاز في الاخر لانه لم يستعمل الا فيهما وليس حقيقة في النقل لان في نسخ الكتاب لم يوجد النقل
فتعين ان يكون حقيقة في الاخر وقيل بالعكس والاول اولى لان نقل المنسوخ الى ناسخه لا يتصور
ان الازالة متصورة والى هذا اشار الشيخ بقوله هذا اي التبديل اصل هذه الكلمة في النسخ و
حقيقتها حتى صارت تشبه الابطال من حيث كان المبدل وهو الناسخ وجودا يخلف زوال المنسوخ
فان المبطل للشيء يخلف زواله واما في الاصطلاح فقد اختلفوا فيه ايضا وعرفوه بتعريفات مختلفة
والاشتغال بذكرها وتصحيحها وتزييفها مما لا يهمنا الان فلنعرض عن ذلك ولنكتف ببيان ما
اختاره الشيخ ههنا وهو قوله وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان
معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا
في حق صاحب الشرع وهذا يشير الى ان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل
والرفع بالنسبة الينا وهذا التعريف باعتبار جهة الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل المتعلق بالمكلف
تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم او تعلقه القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم وقوله
المطلق احتراز عن حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يصح نسخه قبله وقوله كان معلوما
عند الله بيان كونه بيانا وقوله الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره
البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر يقتضي توهما بقاءه على التابيد بيان لكونه تبديلا ورفعا
ويمكن ان يعرف باعتبار جهة الرفع فيقال النسخ هو رفع حكم شرعي بعد ثبوته بنص متاخر عنه
فقوله رفع حكم كالجنس يشمل النسخ وغيره وبقوله شرعي خرج عنه رفع المباح الذي ثبت
بالاصل لانه ليس حكما شرعيا وقوله بعد ثبوته خرج رفع الحكم الشرعي بالنوم والغفلة فان
رفع وجوب الصلوة عن النائم والغافل بالنوم والغفلة قبل ثبوت الوجوب عليهما وقوله بنص
احتراز عن الاجماع والقياس فانهما ليسا بناسخين قال صاحب البديع ومن اجاز النسخ بالفعل
يقول مكان قوله بنص قوله بدليل وفيه نظر لانه يشمل القياس والاجماع المحترز عنهما
والاولى ان يقال بدليل خلا الاجماع والقياس وقوله متاخر عنه احتراز عن رفع الحكم الشرعي بالمتصل
كالخصوص ان كان مستقلا والاستثناء ان كان غيره قيل النسخ دفع بالنسبة الى الله تعالى ايضا
لانه تعالى يعلم انه ينتهي الحكم بالنسخ والمنسوخ حكم الله فيكون النسخ زواله يرفعه
ولا يكون زواله برفعه ولا يكون زواله بنفسه اذ لو كان لما كان نسخا هذا ضروري ولا معنى

بد

للنسخ سوى حكمه بزوال الحكم الاول يدل عليه قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية سمى النسخ تبديلا
منه ولئن كان بيانا في حق الشرع فلم لا يجوز ان يكون في حقنا كذلك لا نقول لانا فهمنا الدوام لان فهم الدوام
لا ينافي كونه بيانا واجيب بان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وهنا البقاء بالنسبة
الى علمه محال لان ذلك خلاف معلومه واما بالنسبة الينا فانه زال ما كان ظاهره الثبوت في علمه
شيء آخر فالتبديل فيه ظاهر تسميناه به فان طلب العبد ان هذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول
بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات جميعا واجيب بان الحق عندنا
واحد عند الله واما بالنسبة الى العباد فمتعدد في الفروع حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده
ولا يجوز له تضليل غيره ورد بان وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون
معفوا محوا عنه اي عفو الله عن خطأ على الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة ويدل عليه قوله صلى
الله عليه وان اخطأت فلك اجر وتخطئة الصحابة بعضهم بعضا واجيب بانه ان اراد بقوله
وجوب العمل لا يوجب الحق الحق الحقيقي فمسلم وان اراد به كونه حقا في حق العمل
فممنوع لان وجوب العمل بما هو خطأ من كل وجه ممتنع عقلا وشرعا فيكون بيانا في حق الحق
الحقيقي ورفع بالنسبة الى العباد وهو اي النسخ كالقتل فانه بيان اجل المقتول عند الله لان
المقتول ميت باجله عند اهل الحق بلا شبهة اذ لا اجل له سواه قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه انما هو بخلق الله تعالى كما حصل
في الميت حتف انفه وفي حق القاتل تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها
وحتى وجب القصاص على القاتل ان كان عمدا والدية على العاقلة ان كان خطأ قال
رحمه الله والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين اجمع وقالت اليهود لعنهم الله بفساده
وهم في ذلك فريقان قال احدهما انه باطل عقلا وقال بعضهم هو باطل سمعا وتوقيفا فقد
احتج بان موسى عليه السلم ~~لكنه لا ينصور~~ لقومه تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
وان ذلك مكتوب في التورية وانه بلغهم بما هو طريق العلم عن موسى عليه ان لا نسخ لشريعته
واحتج اصحاب القول الآخر ان الامر يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل
على قبحه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور النسخ في
احكام الشرع جائز صحيح سواء كانت بالنسبة الى شريعة واحدة او اكثر عند المسلمين اجمع
وقالت اليهود انه فاسد وافترقوا في ذلك فرقتين اذ ذهب احدهما الى بطلانه عقلا واخرى
الى بطلانه سمعا وتوقيفا ونقل عن بعض المسلمين انكار النسخ لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم
مع صحة عقد الاسلام والمراد به ابو مسلم الاصفهاني فانه لم يجوز النسخ في شريعة واحدة
وانكر وقوعه في القرآن قال صاحب القواطع ابو مسلم الاصفهاني رجل معروف بالعلم
وان كان معدودا من المعتزلة له كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا



هذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يتصور ممن صح منه عقد الاسلام فانه ثبت في القرآن نسخ التوجه
الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى
فان لم يقر به تعنت واستحق عدم التكلم معه والاعراض عنه ولا تمسك له بقوله تعالى لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه بانه وصف كتابه بعدم الابطال والنسخ ابطال لان ذلك ممنوع بل
هو بيان ومعنى الآية انه لم يتقدم على هذا الكتاب من كتب الله ما يبطله ولا يأتي بعده ما يبطله
احتج الفرقة التي قالت ببطلانه توقيفا بان موسى صلى الله عليه وسلم قال لقومه تمسكوا بالسبت
اي بالعبادة في السبت والقيام بامرها ما دامت السموات والارض وزعموا ان ذلك مكتوب
في التورية وانه بلغهم بما هو طريق العلم يعني التواتر عن موسى عليه انه قال لا نسخ لشريعته
واحتج اصحاب القول الآخر بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل على قبحه والنسخ
يدل على ضده اي على ضد ما دل الامر والنهي عليه فان نسخ الامر يكون بالنهي والنسخ في النهي يكون
بالامر او بالاباحة فيفضي النسخ الى ان ما امره لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهي عنه لقبحه كان حسنا
في نفسه او غير قبيح والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا على ان ذلك يؤدي الى القول بجواز البداء
والجهل بعواقب الامور وذلك كفر وقد اقتصر الشيخ على هذه الشبهة الواحدة ولا علينا ان نذكر شبههم
شيء فمنها ما قالوا النسخ ان كان لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة له قبل النسخ يلزم البداء لانه ظهور ما لم يكن
ظاهرا وان لم يكن كذلك يلزم العبث واجيب بان هذه الشبهة مبنية على اعتبار المصلحة والحكمة في احكام
الله وهي قاعدة الحسن والقبح العقليين وهي باطلة وبعد التسليم فالمصلحة تختلف باختلاف الازمان
والاحوال كمنفعة شرب الدواء في وقت او حال وضرره في آخر وقد اندرج في هذا الجواب جواب
الشبهة التي ذكرها الشيخ في المتن ومنها ما قالوا ان الله تعالى ان كان عالما باستمرار الحكم الى وقت النسخ
فينتهي الحكم بنفسه فلا رفع ولا نسخ وان كان عالما باستمرار الحكم ابدا فلا نسخ والا لزم خلاف ما علم الله تعالى
واجيب باختيار الشق الاول فانه تعالى عالم باستمرار الحكم الى وقت النسخ وعالم برفع الحكم بالنسخ
وعالم بانه لولا طريان النسخ لاستمر حكمه ومنها انه لو جاز نسخ وجوب الفعل لكان اما قبل وجوده
وهو باطل اذ لا ارتفاع للمعدوم واما بعده فكذلك لانه معدوم وهو لا يرتفع واما مع وجوده وهو محال
والا لزم ارتفاعه حال وجوده فلزم الجمع بين النفي والاثبات واجيب بان المراد نسخ الحكم اي التكليف
الثابت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا عليه زال كما يزول بالموت لا ان الفعل يرتفع قال رحمه الله
ودليلنا على جوازه ووجوده سمعا وتوقيفا ان احدا لم ينكر استحلال الاخوات في شريعة آدم عليه
واستحلال الجزء دم عليه وهي حواء التي خلقت منه وان ذلك نسخ بغيره من الشرائع والدليل
المعقول ان النسخ هو بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيبا عنهم وبيانه انا انما نجوز النسخ
في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء والعدم على السواء لان النسخ
انما يكون في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والامر المطلق في حياته للايجاب لا للبقاء بل البقاء باستصحاب الحال
على احتمال العدم بدليل لا ان البقاء بدليل موجبه لان ... لا يتناول البقاء لغة فلم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الذي اوجبه
الا ظاهرا بل كان بيانا للمدة التي هي غيب عنا وهو الحكم البالغه بلا شبهة بمنزلة الاحياء والاماتة له حكمة الحيوة
والوجود له البقاء
بال...

لعدم اسباب الفناء او بابقاء هو غير الايجاد وله اجل معلوم عند الله فكان الافناء والاماتة بيانا
محضا لهذا مثله دليلنا على جواز النسخ وجود ما يستلزم لجواز عقلا من جهة السمع والتوقيف ان
احدا لم ينكر استحلال نكاح الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وقد ورد في التوراة ان الله تعالى امر آدم
ان يزوج بناته من بنيه وان احدا لا ينكر استحلال الاستمتاع بالجزء لآدم عليه السلام وهي حواء التي خلقت
منه وان ذلك نسخ بغيره من الشرائع وكذلك الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب
عليه السلام فانه ذكر في التوراة ان يعقوب خطب الصغرى فقال ابوهما ليس من سنة بلدنا ان
تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع بين الاختين في حكم التوراة وكذا العمل
بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت كان مخصوصا بشريعته
ثم انتسخ تلك الاباحة بشريعته فان قيل ما روي من حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة
آدم يحتمل ان يكون مخصوصا بذلك القوم لضرورة ادركتهم فتحريم ذلك في شريعة من
بعده لا يكون نسخا بل رفعا للاباحة الاصلية وانتهاء للحكم بانتهاء وقته اجيب بانه قد ثبت بالتواتر
امر آدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال
الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل ومثله لا يخرج الدليل القطعي الى الظني واما الدليل
المعقول فهو ان النسخ بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك اي مدة الحكم غيبا عنهم ولو وقت
الشارع حكما في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى الوقت الفلاني صح
من غير لزوم قبح فكذا اذا بين امده منتزعا عن زمان شرعه بالنسخ لانه بيان مدة الحكم حقيقة
وبيان ذلك انا انما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء
والعدم على السواء لان النسخ في حيوة النبي عليه السلام والامر المطلق في حيوته عليه السلام للايجاب لا للبقاء
اي انه يقتضي ان يكون المأمور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا بل البقاء بعد الثبوت
باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليل يوجب العدم لا ان البقاء بدليل يوجبه اي الامر الاول
لانه لم يتناول البقاء لغة واذا لم يكن الامر موجبا للبقاء فالناسخ الدال على عدم البقاء لا يكون متعرضا
لحكم الدليل الاول بوجه الاظهار فان ظاهره البقاء ما لم يوجد المعرض بل كان بيانا للمدة التي هي
غيب عنا وهو اي بيان المدة هو الحكمة البالغة بلا شبهة لان شرعية الاحكام لمنافع تعود
الى العباد لان الشارع منزه عن النفع وقد تتبدل المنفعة بتبدل الازمان كالحالة فان
الطبيب قد يأمر المريض بشرب دواء معين ثم ينهاه عن ذلك بعد زمان وذلك لا يكون
بداء وجهلا بل دليلا على وفور علمه وخبرته قوله بمنزلة الاحياء والايجاد يجوز ان يكون متعلقا
بقوله للايجاب ويجوز ان يكون متعلقا بجميع ما تقدم في الدليل المعقول ومعناه شان الدليل
الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص وايجاده فان حكم الاحياء والايجاد الحيوة والوجود
لا البقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء عند من يقول بان الممكن في حال البقاء لا يحتاج الى تأثير



من مؤثر او بابقاء غير الايجاد عند من يقول بافتقار الممكن في حال البقاء الى تأثير المؤثر وقيل كان
المذكور بكلمة او وسقط الهمزة من قلم الناسخ بدليل ما ذكره شمس الائمة والشيخ في شرح
التقويم البقاء بابقاء الله او بانعدام اسباب الفناء ولا مشاحة في ذلك لجواز ان يكون الواو بمعنى
او لكن حمله على ما ذكرنا اولى من كونه اشارة الى مذهبي المتكلمين وقيل معناه البقاء بعدم
اسباب الفناء وعدمها بسبب ابقاء الله تعالى فانه اذا اراد ابقاءه لم يوجد اسباب الفناء وانما
قال بابقاء غير الايجاد لان الابقاء اثبات البقاء والايجاد اثبات الوجود والبقاء غير الوجود
لجواز ان يقال وجد ولم يبق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات الا ان كلمة غير لا تستعمل
في صفات الله في اصطلاح اهل السنة وكان تسميته غيرا توسعا باعتبار تغاير الارادة قوله
وله اي للموجود اجل اي مدة معلومة عند الله فكان الافناء والاماتة بيانا محضا لمدة حيوة
كانت معلومة عند خالقه حين خلقه وان كان غيبا عنا وهذا لا يدل على البداء ولم يتطرق اليه
قبح فهذا اي النسخ مثله ايضا فلا يكون بداء وجهلا وقد اعترض على اصل الدليل بوجهين الاول
ان البقاء لو كان بالاستصحاب لجاز النسخ بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب الثاني ان
البقاء لو كان بالاستصحاب وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نص ما في حيوة النبي صلى الله
عليه وسلم حجة الا في حال نزوله وهو باطل واجيب عن الاول بان جواز النسخ انما هو في حال
حيوته صلى الله عليه وسلم وخبر الواحد فيه موجب للعلم بالسماع منه فصار قطعيا يجوز النسخ به
وعن الثاني بوجهين بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي كل استصحاب يكون عدم
التغير معلوما يقينا فكلما نزل على الرسول حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب او بان
لا نقول بالاستصحاب بل النص يدل على شرعيته موجبه مطلقا الى زمان نزول الناسخ
وكلاهما ليس بشيء اما الاول فلان مطلق الاستصحاب ليس بحجة مثبتة عند علمائنا رحمهم الله
واما الثاني فلانه جواب غير مطابق للسؤال ولعل الاولى ان يقال قولكم لزم ان لا يكون
نص ما في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم حجة لا يخلو اما ان يكون المراد بها بالنسبة الى من نزل
الحكم حال النزول اولا فان كان الاول فهم ليسوا محتاجين الى الحجة وان كان الثاني فهو
بالنسبة حال الايجاب لا حال البقاء قال رحمه الله هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي
صلى الله عليه وسلم فاذا قبض الرسول عليه السلام من غير نسخ صار البقاء من بعد ثابتا بدليل
يوجبه فصار يقينا لا يحتمل النسخ بحال فاذا غاب الحي بقيت حيوته لعدم الدليل على موته
فكذلك المشروع المطلق في حيوة النبي عليه السلام يقينا واما دعواهم التوقيف فباطل عندنا لانه ثبت
عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حجة هذا جواب دخل تقريره لو كان الامر كما ذكرتم لزم ان
لا تكون الاحكام الباقية الى يومنا هذا مقطوعا بها لبنائها على الاستصحاب الذي هو ليس
بحجة وتقرير الجواب هذا اي بقاء الحكم بالاستصحاب على احتمال العدم كان بقاء المشروع في
حيوة النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال ورود النسخ فاما اذا قبض عليه السلام من غير نسخ فقد صار
البقاء ثابتا بدليل يوجبه وهو انه لا نسخ الا بوحي ولا وحي بعده فانه صلى الله عليه وسلم

فانه ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين فصار البقاء يقينا لا يحتمل النسخ بحال ثم
زاد توكيدا بقوله فاذا غاب الحي بقي حيوته لعدم الدليل على موته اشار به الى
المفقود الثابتة بالاستصحاب فكذلك المشروع المطلق في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم فقوله
واما دعواهم التوقيف جواب عن تمسكهم بالدليل السمعي الذي تقدم ذكره ووجه بطلانه
ما ذكرنا انه ثبت عندنا تحريف كتابهم بالدليل القطعي فلم يبق نقلهم حجة ولهذا لم يجز الايمان
بالتورية التي عندهم اليوم بل يجب بالتورية التي انزلت على موسى صلى الله عليه وسلم ولان احدا من
احبارهم لم يحتج على محمد صلى الله عليه وسلم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك عندهم لاحتج واحد
ولو احتج لاشتهر كما اشتهر سائر امورهم قال رحمه الله باب بيان محل النسخ النسخ
كلام يحتمل بيان المدة والوقت وذلك بوصفين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم
والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت اما الاول فبيانه ان الصانع جل ذكره
باسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل شيء من اسمائه وصفاته النسخ بحال
واما الذي ينافي النسخ من الاحكام التي هي في الاصل محتملة للوجود والعدم فثلثة تابيد ثبت
نصا وتابيد ثبت دلالة وتوقيت اما التابيد صريحا فمثل قول الله تعالى خالدين فيها ابدا
ومثل قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد به الذين صدقوا
بمحمد عليه السلام والقسم الثاني مثل سائر شرائع النبي صلى الله عليه وسلم التي قبض على قرارها فانها مؤبدة
لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على
لسان نبي والثالث واضح والنسخ فيه قبل الانتهاء باطل لان النسخ في هذا كله بداء و
ظهور الغلط لا بيان المدة والله تعالى يتعالى عن ذلك فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام
في هذا الباب والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يثبت بقاؤه
بدليل يوجب البقاء كالشراء يثبت به الملك دون البقاء فينعدم الحكم لانعدام سببه لا بالناسخ
بعينه فلا يؤدي الى التضاد والبداء ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة بل
في حالتين لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم حقيقة لم يبد من ان يكون محله حكما في نفسه يحتمل
يحتمل بيان المدة والوقت واحتمال ذلك بوصفين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم
حتى يوجد حينا وينتفي آخر والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت اذ
لو كان ملحقا به ذلك لكان النسخ قبله بداء كما سنذكره والحاصل ان ما دل عليه الدليل
الشرعي اما ان يكون واجبا بصفته او ممتنعا او ممكنا والثالث اما ان يكون مما اقترن
به تابيد او تاقيت او مما لم يقترن به ذلك فهو خمسة اقسام فالاول كذات الباري
وصفاته كالعلم والقدرة من صفات الذات والخلق والاحياء والرزق من صفات
الفعل وكاسمائه مثل الرحمن الرحيم العليم الحليم فانها قديمة ابدية سرمدية لا تحتمل
شيء منها العدم فلا يكون محلا للنسخ والثاني كشريك الباري فانه لا يحتمل الوجود اصلا
فلا يكون محلا للنسخ والثالث ما قرن به تابيد صريحا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا الخ



اهل الجنة بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يقبل الزوال
وقوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة والمراد بالمتبعين هم المسلمون
لانهم اتبعوه في اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه
من النصارى كذا في الكشاف او دلالة كسائر شرايع نبينا التي قبض صلى الله عليه وسلم على قرارها
فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين لا نبي بعده فان قيل لا تبيان
من الاخبار والاخبار تماما لا تحتمل النسخ لان تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب
والواجب ليس بمحل اجيب بان المراد بيان المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره واعلم ان ذلك
مختلف فيه فان بعض المعتزلة والاشعرية يجوز النسخ في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا
والاخبار عنه عاما كما لو قال مثلا عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد تسعمائة او قال لاعذبن
الزاني ابدا ثم قال اردت به الف سنة لان الناسخ في ذلك يبين ان المراد بعض المدلول
بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة
فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان تناقضا وفصل قوم بين الماضي والمستقبل فمنعه في الماضي
وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه منع من الثبوت
واستدل بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله لآدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا
تعرى فانه نسخ بقوله فبدت لهما سوآتهما وبظواهر ايات الوعيد كقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
وقوله ومن يعص الله ورسوله الاية فانها نسخا بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وذهب جمهور العلماء الى عدم صحته وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لا يستقيم
في الخبر فانه لا يقال اعتقد الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقد خلافه بعد ذلك فانه
بداء وجهل وذلك على الله محال ونحن لا نمنع صحة ارادة تسعمائة من الالف ولا صحة ورود النسخ
على ما الحق به توقيت وتابيد على ما سيجيء فاما قوله يمحو الله ما يشاء فقد قيل يمحو من ديوان
الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة ومجال الكلام في الاية واسع فلا يكون ثبتا وقوله ان لا تجوع الاية من
التقييد والاطلاق لا من النسخ وفيه نظر لان تقييد المطلق نسخ عندنا وكذلك ايات الوعيد
كلها مقيدة او مخصوصة وهذا الخلاف اذا كان الخبر عن احكام الشرع اما لو كان فيها بمعنى الامر
والنهي في جواز النسخ سواء ثم ان عدم جواز نسخ ما كان مؤبدا بتابيد صريح انما هو مذهب الجصاص
وابي منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد والشيخ وشمس الائمة وصاحب البديع و
من تابعهم وذهب غيرهم الى جواز نسخ المؤبد والموقت متمسكين بان الخطاب اذا
كان بلفظ التابيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمتنع
ان يكون مع ذلك كون المخاطب مريدا ثبوت الحكم في بعض الازمان كما في الفاظ العموم
فان لفظ التابيد قد يستعمل في العرف للمبالغة لا الدوام يقال لازم فلانا ابدا فيجوز ان
يكون في استعمال الشرع كذلك ويتبين بلحوق الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام

واحتج المانعون بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد يؤدي الى البداء لان معنى التابيد الدوام
والنسخ يقطع الدوام يوضحه ان التابيد بمنزلة التنصيص على كل وقت من الاوقات
والنسخ لا يجوز فيه فكذا فيما نحن فيه ولان التابيد يفيد الدوام في الخبر كما في تابيد اهل
الجنة والنار حتى ان من قال بجواز فنائهما وحمل قوله خالدين فيها ابدا على المبالغة
نسب الى الزيغ والضلال فكذا في الاحكام لعدم الفرق في دلالة اللفظ على مفهوماتها
لغة وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا الى آخره غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل
به في الكلام قرينة لفظية او غيرها فاما اذا خلا الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقي
قطعا اذ الاحتمال بلا دليل لا يورث شبهة كما بينا وكان ورود النسخ عليه بداء لا يقال يجوز
تخصيص العام متاخرا وليس ذلك الا بيان انه اريد به البعض بقرينة متاخرة لانا نقول
ذلك ليس بتخصيص عندنا بل هو نسخ على ما مر وهذا اذا لم يكن التابيد لبيان مدة بقاء الوجوب
نصا مثل الصوم واجب وجوبا مستمرا ابدا اما اذا كان كذلك فانه لا يقبل النسخ بلا خلاف
لتاديه الى الكذب والتناقض قوله والثالث يعني القسم الثالث مما يمتنع النسخ فيه بسبب لحوق ما
ينافيه فانه جعل ذلك ثلثة اقسام ما ثبت تابيده نصا وما ثبت دلالة وقد مر بيانهما وما ثبت الخلاف
في جواز النسخ فيه كالخلاف في الذي اقترن به التابيد صريحا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال
من النصوص فلا يكون في ذكر الخلاف فيه فائدة وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا و
قوله تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام وكلامنا فيه لانا
نقول المقصود يحصل بايراد المثال سواء كان في الخبر او غيره كما مر وفيه نظر لان
تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه في سنبله فكان من الاحكام واورد ايضا
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
فان كل منهما حكم موقت بوقت واجيب بان المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض
وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وليست موقتة ورد بانهما موقتتان بالطهر من الحيض
وبطلوع الفجر قوله فصار هو حاصل ما تقدم يعني فاذا عرفت ذلك صار الذي لا يحتمل النسخ
اربعة اقسام في هذا الباب وهو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو الوجود وما لا يحتمل الوجود
وما التحق به التابيد صريحا كان او دلالة وما التحق به التوقيت والذي هو محل للنسخ قسم
واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء فقوله مطلق
احتراز عن المقيد بالتابيد والتوقيت وقوله يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمله كالايمان
بالله وصفاته وقوله لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرائع التي قبض
عليها رسول الله عليه السلام وهو صفة لقوله حكم بعد صفة ومتصل بالشراء فانه يثبت الحكم
في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاءه اذ لو اوجب البقاء لما صح الاقالة كما في حالة الابتداء
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المزيل اذا قارن المثبت لم يعمل كما لو قال



انت طالق مع نكاحك وقوله فيتعذر تمهيد للجواب عن كلام اليهود في دعواهم لزوم البداء والتناقض
وذلك لان الحكم اذا لم يكن بقاؤه بدليل يوجب البقاء بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم
عند ورود الناسخ لعدم سبب بقائه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل في ذلك العدم بوجود
الناسخ لا ان يكون الناسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة ليلزم منه البداء والتناقض
وقيل المراد بالسبب هنا هو المعنى الداعي الى شرعيته يعني انعدام الحكم لعدم المعنى
الداعي اليه لا بالناسخ كانتهاء شرعية اعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكوة بانتهاء سببه
وهو ضعف المسلمين فيكون ورود الناسخ امارة على انتهاء السبب لا ان يكون متعرضا
بنفسه للابطال فلا يؤدي الى التضاد والبداء ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء في حالة
واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد في حالتين وهو غير مستبعد فضلا
عن الاستحالة قال رحمه الله فان قيل ان الامر بذبح الولد في قصة ابرهيم عليه السلام
نسخ وصار الذبح بعينه حسنا بالامر قبيحا بالنسخ قيل له لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل
ذلك الحكم بعينه كان ثابتا والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل
الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك ابتلاء استقر
حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم عليه السلام في آخر الحال على ان المبتغى منه في حق الولد
ان يصير قربانا بنسبة الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح مبتلى بالصبر والمجا
الحال الاسبقة وانما بعد استقرار المراد بالامر لا قبله قد سمي فداء في الكتاب لا
نسخا فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه قيل هذا سؤال يرد على قوله ولا يصير الشيء
الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة وتقريره ان ابرهيم عليه الصلوات امر بذبح الولد
ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد حرم بعد ذلك فصار ذبحه منهيا عنه
مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه وفي ذلك اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في
وقت واحد فاما عامة الاصوليين فقد قالوا لم يكن احد من الامر بذبح الولد وذبح
الشاة فلا يكون الامر بذبح الولد امرا بذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مستند الى
مضاف الى الشاة وتبين انه كان مامورا بالاشتغال بمقدمات الذبح ولهذا لما
اشتغل بمقدماته سماه الله محققا لرؤياه والدليل على ذلك قوله اني ارى
في المنام اني اذبحك وهو ينبئ عن الاشتغال بمقدماته ولو كان مامورا بحقيقة
الذبح لقال اني اذبحك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو
ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد وهذا كانهم ليس بشيء لانه
مترددون فتارة يقولون الامر كان بذبح الولد وتارة يقولون كان مامورا بالاشتغال
بمقدمات الذبح فقد عمل وفرغ منها فكيف يكون نسخا وقالوا ان ذبح الشاة
كان بامر آخر وهو ينافي تسمية الفداء واما النسخ فقد اجاب بالمنع بقوله
لم يكن ذلك بنسخ اي لا نزاع ان الحكم الثابت بالامر انتسخ بذبح الشاة بل ذلك الحكم

هذه
النسخ
كان مامورا
بمقدمات الذبح

بعينه كان ثابتا بعينه ولهذا سماه الله محققا لرؤياه والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن الآن
المحل الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ ولعل الذي حمل الشيخ
على ذلك تسمية الشاة فداء فان الفداء لغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه
المتوجه عليه كمن رمى سهما الى غيره فتقدم على المرمى اليه احد فقتله ذلك السهم يقال
فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده وفي الشرع ايضا
الفداء انما يكون مع قيام ما وقع عنه الفداء كالفداء عن الصوم للشيخ الفاني فان حكم
الاصل باق في حقه حتى قدر على الصوم بعد ما فدى لزمه الصوم واذا كان الفداء ما ذكرنا
لغة وشريعة وقد سميت الشاة فداء اقتضى قيام الامر الاول وهو منا في النسخ لانه انتهاء
الحكم ولم يوجد فقوله لان المحل الذي اضيف اليه يجوز ان يكون جوابا عن سؤال
تقريره لو كان الحكم بعينه ثابتا لزم وقوعه واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان المقتضي ثابت والفاعل مبتلى مأمور والمحل ثابت والمانع منتف
فيلزم الوقوع وتقرير الجواب انا لا نسلم انتفاء المانع فان المتولدات بخلق الله عند اهل
الحق ولم يخلقها فوجد المانع فيثبت انتفاء النسخ لعدم ركنه وهو كونه بيانا لمدة الحكم
للاول قوله وكان ذلك جوابا عما يقال ما الحكمة في ايجاب ذبح الولد اذا لم يجب ذبحه
وتقرير الجواب كان ذلك ابتلاء اي لتحقيق معنى الابتلاء في حق الخليل حتى يظهر منه
الانقياد والاستسلام على ما به من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد المجاهدة
على مرارة الذبح اي لشدته مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حال المكاشفة واذا كان كذلك
كان ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول فيه بالنسخ فلا يجتمع الحسن والقبح
في شيء واحد لانتهاء الموجب للقبح وبقاء الامر الموجب للحسن هذا ما ذكر في توجيه
كلام الشيخ في هذا الموضع والذي اقول في توجيه كلامه في هذا الموضع ان هذا السؤال
ان من منكري النسخ كان ذلك قولا منهم بجواز اجتماع الحسن والقبح في حالة واحدة
وذلك يؤدي الى جواز النسخ لان المانع من جوازه ذلك عندهم فكان ضرر السؤال
عائدا اليهم وان كان من غيرهم وكان توجيهه ان كون الشيء حسنا وقبيحا لا يستلزم انتفاء
النسخ فانهما قد وجدا في قصة ابرهيم مع ان النسخ موجود فيهما كان الجواب ان يقال
لا هذا المبحث نا لان [illegible] ان كان مستلزما لانتفاء النسخ فنحن نمنع وجود الملزوم وان
لم يكن مستلزما فلا يمنع جواز النسخ وان كان توجيهه النقض على انتفاء صيرورته حسنا
وقبيحا فمع كونه ضعيف الورود لاستقرار استحالته في بديهة العقول فالجواب
بطريق المناقضة كما اشار اليه الشيخ وهو انا لا نسلم ان الحسن والقبح اجتمعا في ذلك لان
النسخ لم يوجد فيه فان النسخ بيان مدة الحكم بالانتهاء ولم يوجد بل كان ذلك الحكم
بعينه ثابتا وبيانه ان الخليل عليه السلم اوحي اليه بذلك في المنام وهو قابل للتأويل
كما رأى يوسف عليه السلم انه يسجد له احد عشر كوكبا والشمس والقمر وكان تأويله



ما كان ورأى نبينا صلى الله عليه وسلم انه اعطي سوارين فاولهما بمسيلمة الكذاب والاسود العنسي
وح يمكن ان يكون تاويل رؤيا الخليل عليه السلم ذبح الكبش لكن الله تعالى وتقدس اخفى عنه
فظن صلوات الله عليه انه محمول على الظاهر فاقدم على امتثال ما امر به باحداث الذبح في
المحل الذي اضيف اليه ظاهرا ثم لما لم يكن مرادا في الحقيقة لم يخلق الله المتولد اي الانقطاع
الذي هو مطاوع القطع على ما هو المذهب الحق فلم يحل الحكم في محله على طريق الفداء وقوله
على طريق الفداء دون النسخ اشارة الى ان المأمور بدفع الواقع وانما سماه فداء ظاهرا دون
النسخ فان نسخ الشيء بنفسه محال وقوله وكان ذلك ابتلاء يمكن ان يكون جواب سؤال تقريره
ما فائدة ذلك الاخفاء واضافة الامر الى ما ليس بمراد محلا وتقرير الجواب كان ذلك
ابتلاء والدليل على هذا قوله استقر حكم الامر مفصولا عما قبله لكمال الاتصال لكونه استينافا
وكان قائلا قال ما وجه كونه ابتلاء وكيف ذلك صفة لي فقال لانه استقر وهو
بيان وتفسير لكونه ابتلاء فسر كونه ابتلاء بان حكم الامر عند المخاطب وهو ابرهيم عليه السلم
استقر في آخر الحال على ان المطلوب منه في حق الولد ان يصير قربانا بنسبة الحكم بان يسمى
ذبيح الله لا ان يصير قربانا حقيقة مكرما بالفداء الحاصل الذي هو دافع لمرارة الذبح
اي لشدته مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة ولفظ المكاشفة اصدق شاهد
على هذا التوجيه عند من له ذوق فيثبت بهذا ان حكم الامر حقيقة لم يكن مستقرا قبل
الفداء والنسخ انما يكون بعد استقرار المراد لا قبله وقوله مكرما ومبتلى يجوز
ان يكونا خبرين ليصير بعد الخبر وهما يتعلقان بالولد ويجوز ان يكونا حالين فيمكن
ان يكونا لكل واحد من الوالد والولد وقوله الحاصل بمعرة قيل ضمن النسخ الحيوت
معنى الدفع ويجوز ان يكون باقيا على معناه اي مكرما بالفداء الحاصل من عند الله
لاجل دفع شدة الذبح ويكون مجازا بالحذف قوله وقد سمي فداء في الكتاب لا نسخا
استقصاء بلفظ الكتاب على ما ذهب اليه لما عرف من معنى الفداء فيثبت ان النسخ
لم يكن لعدم ركنه قال رحمه الله باب بيان شرط النسخ وهو التمكن من عقد
القلب فاما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة انه شرط وحاصل
الامر ان حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعا او لعمل القلب بانفراده و
عمل القلب هو المحكم في هذا الباب عندنا والآخر من الزوائد ومنهم هو بيان
مدة العمل بالبدن قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بكل نهي وبكل امر
نصا يقال افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا فيقتضي حسنه بالامر لا محالة وقبحه بالنهي واذا
واذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والغلط والجهل لنا ان النبي عليه السلم
امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك بعد العقد
قبل التمكن من الفعل لانه عليه السلم اصل هذه الامة نصا النسخ بعد وجود عقده

ولم يكن ثمه تمكن من الفعل ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح
للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك
عقد القلب على حسن المامور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا فكذلك عمل القلب على
حسن المامور وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الابدى لان الله تعالى
ابتلانا بما هو متشابه لم يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح
اصلا ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل
والعفو في احتمال السقوط فوق العزيمة فاذا كان كذلك صلح ان يكون مقصودا ادون
العفو الابدى ان حسن الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وفوت القابل افعلوا على
سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا الابتلاء والاخر
يتردد بين الامرين للنسخ شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فالمتفق فيه
كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز او الموت يزيل التعبد ولا يسمى ذلك نسخا
وكذلك ازالة الحكم العقلي بالشرعي لا يسمى نسخا وكون الناسخ منفصلا ومتاخرا فان الاستثناء
والغاية لا يسميان نسخا وانما لم يذكر الشيخ هذه الشروط لان تعريف النسخ يتضمنها والشروط
المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه
اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط عند قوم ومنها التمكن من الفعل وعقد القلب له
واتفقوا على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز والمراد من التمكن ان يمضي بعد
وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به واختلفوا في جوازه قبل
التمكن منه ويتصور ذلك على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل
دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني
ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا
قيل صم غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه قيل لا تصم
فذهب ابو منصور من اصحابنا كابي منصور والقاضي ابي زيد والخصاف وبعض اصحاب
الشافعي وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة الى ان التمكن من الفعل شرط وذهب اكثر
الفقهاء وعامة اهل الحديث الى جوازه قبل التمكن من الفعل وهو مختار الشيخ
ومتابعيه وهذا الخلاف بناء على ان حكم النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب اصلا اي
هو الامر الاصلي الذي لا يحتمل السقوط لانه لازم على كل حال والعمل بالبدن لحق
تبعا يعني انه من الزوائد التي يحتمل ان يكون النسخ بيانا للمدة ويحتمل ان لا يكون وعندهم
هو بيان لمدة العمل بالبدن قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهي
فكل ما هو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح فعمل البدن هو المتصف بالحسن
والقبح اما الاول فلانه يقال افعلوا كذا ولا تفعلوا وبما يصرحهما يدلان على وجوب الفعل



والمنع عنه لا دلالتهما على المصدر الا على العزم والمنع عنه واما الثانية فلان المامور به هو الذي
يتصف بالحسن والمنهي عنه هو الذي يتصف بالقبح فاذا وقع النسخ قبل التمكن منه كان
بداء وغلطا وجمعا بين المتنافيين وذلك باطل ولنا في ذلك وجوه منها ان النسخ قبل التمكن
من الفعل واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل بعد العقد
فان قيل الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج واحتج به من غيرهم ينكر نسخ
خمسين صلوة بالخمس ويجعله من زيادة القصاص مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدمه
في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مامورين فان الامر بخمسين صلوة لم يكن للنبي عليه السلام
خاصة بل له ولامته ولئن سلم ثبوته فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا والخبر المخالف
لدليل العقل غير مقبول ولئن سلم عدم المخالفة فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم
بل فوض اليه ذلك فاذا اختار الخمس تقرر الفرض اجيب بان الحديث مشهور
تلقته الامة بالقبول فلا وجه لانكاره واهل النقل كما رووا اصل المعراج
رووا امر خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما
من كتب الحديث والنبي صلى الله عليه وسلم اصل هذه الامة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول
في حقه وفي حق امته ويجوز ان يبتلى بامته لوفور شفقته كما ابتلي بنفسه وليس
بمخالف للدليل العقلي كما سنبين وثبت في الحديث انه صلى الله عليه وسلم سال التخفيف
على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يحثه على ذلك وذلك دليل انه لم يكن مفوضا اليه بل
كان نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية قبل وفي عبارة الشيخ تسامح لانه يستدل على اعتقاد
صلى الله عليه وسلم وعدم تمكنه من الفعل وح لا حاجة لقوله لانه عليه السلام اصل هذه الامة والجواب
انه ضمن جواب سؤال آخر فيه وهو ان يقال لم يثبت الاعتقاد في حقنا لان تكليفنا
اياه بالعزم علينا بذلك فاجاب بذلك قوله ولم يكن ثمه تمكن من الفعل فيه بحث لانه
ان اراد به التمكن من فعل خمسين صلوة كلها فمسلم ولكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من
الفعل لان التمكن من خلاه تصلح لجزء من الفعل كاف لذلك كما نبينه وان اراد
به عدم التمكن من خلاه تصلح للجزء فممنوع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد هو انه
لكنه كان مامورا باداء خمسين صلوة في الارض باوقاتها ولم يتمكن من ذلك قبل
الرجوع اليها ومنها ان النسخ بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء
من الفعل صحيح بالاجماع وان كان ظاهر الامر يحتمل كله وصحة ذلك باعتبار
وجود ما يصلح مقصودا بالابتلاء وهو وجود الجزء او مدة يتمكن منه فيها
وما يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء منفصلا عن الفعل بدليل ان الابتلاء قد

مفسر الا الابتلاء
موجود في المتنازع فيه
لان عقد القلب على
حسن المامور به وعلى
حقيته يصلح
ح

وقع به مقصوداً فانّ الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه لا يلزمنا فيه الّا اعتقاد الحقيّة والوقوع
دليل الجواز فيكون النسخ في المتنازع فيه ايضاً صحيحاً وفيه بحث لانّ مراد الشيخ بالادنى
اما ان يكون ادنى ما يطلق عليه الفعل وهو جزء من المأمور به كما يدلّ عليه ظاهر كلامه
او وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما يتناول مطلق الامر بان قيل مثلاً افعل كذا
في المستقبل فاوجد اصل الفعل ثم نسخ كما تشعر الشارحون به كلام الشيخ فان كان الاول
فهو صحيح لكن الشارحين قالوا انه هو المتنازع فيه وان كان الثاني فليس بصحيح لانه نسخ
بعد الفعل ولانّ مطلق الامر لا يدلّ على التكرار ليتناول الفعل في جميع العمر ولكونه
استدلالاً بجواز النسخ على جوازه قبل التمكن وذلك ليس بصحيح لعدم دلالة العام على الخاص
والحق انّ المراد هو الثاني قوله فليس لانه نسخ بعد الفعل قلنا ممنوع لانه نسخ لما يأتي
في المستقبل لا للذي فعل في الماضي قوله ولانّ مطلق الامر لا يدل على التكرار قلنا نسلّم
وقد ذكرنا قبل هذا انّ البقاء بدليل يوجبه وهو الامر الاول لانه لم يتناوله لفظه فلم يكن
دليل النسخ معترضاً لحكم الدليل الاول بوجه الا ظاهراً قوله الشارحين مما يتناول
مطلق الامر معناه بانضمام استصحاب الحال قوله ولكونه استدلالاً بجواز النسخ على جوازه
قبل التمكن قلنا لا استبعاد في ذلك بل النسخ لا يوجد الا قبل التمكن من الفعل لانّ النسخ
رفع التكليف ورفع التكليف بعد الفعل محال لتحصيل الحاصل ومعه كذلك لاستلزامه
اجتماع النفي والاثبات في وقت واحد فتعيّن ان يكون قبل الفعل بعد التمكن من الاعتقاد لعدم
القائل بشمول القبلين فالدليل الدال على جوازه دالّ على كونه قبل التمكن من الفعل
وردّ هذا الوجه بانا نلتزم الابتلاء بالحقيّة في المتشابه ونمنع كون صورة النزاع من ذلك
وعورض بانّ ما ذكرتم وان دلّ على ثبوت مدلولكم ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لانّ
حكم الامر وجوب الفعل وهو يقتضي الوجود والوجود في زمان لا يسع الموجود
تكليف بما ليس في الوسع والبناء على وجوب الاعتقاد غير صحيح لانه يجب عليه اعتقاد يقال لم
فعل واجب او غيره والاول باطل لعدم الوجوب قبل التمكن من الفعل بالاجماع
فاعتقاد ما ليس بواجب واجباً لا يجوز والثاني كذلك لانّ ايجاب اعتقاد فعل غير واجب
لا يجوز والجواب انّ الابتلاء بعقد القلب اقوى من الابتلاء بعمل البدن لما تقدم
في اول الكتاب وقد جعلنا هنا انّ الادنى يصلح ان يكون مناط الحكم فلان يكون الاقوى
كذلك بطريق الاولى ولا نسلّم انّ الوجوب يقتضي الوجود فانّ عندنا الامر بما لا يريد الله
وجوده جائز لفائدة الوجوب والبناء على اعتقاد فعل واجب صحيح قوله والاول
باطل لعدم الوجوب قبل التمكن من الفعل ممنوع ودعوى الاجماع فيه باطلة فانّ
مذهبنا انّ الوجوب يثبت على من ادرك جزءاً من وقت الصلوة بالبلوغ او الاسلام والتمكن



من الفعل غير موجود والكفارة تجب على من حلف ليصعدنّ السماء في الحال من غير تراخ
الى مدة التمكن ومنها انّ الفعل لا يصير قربة الا بالعزيمة بالاتفاق ولقوله صلى الله
عليه وسلم الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير مستقلاً من غير شرط في كونها قربة
وشرطاً لكون غيرها قربة وما كان كذلك فهو اولى ان يكون مقصوداً بالابتلاء والمنازع
مكابر وايضاً الفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فانّ الاقرار فعل يحتمل السقوط
بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط والصلوة عن الحائض تسقط
فعلاً لا اعتقاداً وما كان ابعد من السقوط في الشرع فهو اولى بكونه مقصوداً وهذا
ايضاً كالبديهي وهذا الجواز يكون وجهاً آخر ويجوز ان يكون مؤيداً لما قبله وكلاهما يتضمن
ابطال قول الخصم انّ الفعل هو المقصود لا غير قوله فاذا كان كذلك اي اذا كان الشان
ما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصوداً دون الفعل وقوله الا يرى توضيح لصلاحية
الاعتقاد مقصوداً وجواب عن قولهم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد يعني
انّ حقيقة الحسن والقبح للمأمور به لا تثبت بالتمكن من الفعل قبل وجوده لانّ الحسن
صفة له فلا تتحقق قبل وجوده فيلزم ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل لتحقق الحسن
فانه يجوز بعد التمكن قبل الفعل بالاجماع ولم يلزم منه بداء ولا اجتماع الحسن والقبح فدلّ
على انّ المقصود عقد القلب على حسنه وقبحه لا فعله والتمكن منه كافٍ فيجوز قبل
التمكن من الفعل وردّ هذا الوجه بانه يستلزم ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات
وهو باطل فانه منقوض بالوضوء مع الصلوة فانّ الصلوة لا تصح قربة بدون الوضوء و
الوضوء قد يصير قربة بلا صلاة بالنية ومع ذلك فانّ الوضوء لا يصلح ان يكون مقصوداً
بدون فعل آخر هو عبادة والجواب انّ كلامنا في شرط دلّ الدليل الخارجي على
كونه مقصوداً منفصلاً ولا كذلك الوضوء بل هو كالايمان مع الفروع قوله وقول القائل
جواب عن قولهم الفعل هو المقصود يعني اذا قيل افعلوا على سبيل الطاعة كان
ذلك امراً بعقد القلب كما هو امر بالفعل لانّ الطاعة لا يتصور بغير عقد
القلب على حقيّة المأمور به فكان الامر موجباً لعقد القلب والفعل جميعاً فيجوز
ان يكون احدهما وهو عقد القلب مقصوداً لازماً لكونه اهمّ والآخر وهو الفعل متردداً
بين ان يكون مقصوداً وبين ان لا يكون ومن هذا يعلم انّ الفعل في اوامر الله ليس
بمقصود بعينه بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء بدون وجوب الاعتقاد
فيكون الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المأمور ولم يعتقد وجوبه لم
يصح فعله فكان هو مقصوداً الا انه بخلاف اوامر العباد فانّ المقصود منها
ليس الا الفعل لانها لجرّ النفع لا للابتلاء وذلك يحصل بالفعل لا بالاعتقاد

قال رحمه الله باب تقسيم الناسخ الحجج اربع الكتاب والسنة والاجماع والقياس ش
قيل الناسخ يطلق على الله تعالى كما يقال نسخ الله التوجه الى بيت المقدس وعلى الحكم الثابت بالنص
الناسخ كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى من يعتقد نسخ الحكم
كما يقال فلان بنسخ القرآن بالسنة اى يعتقد ذلك وعلى طريق المعرف لارتفاع الحكم من الاية و
السنة وغير هذا هو المراد ههنا ولا خلاف ان الاطلاق على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين
فعندنا اطلاقه على الله حقيقة وعلى الطريق المعرف مجاز وعند المعتزلة بالعكس وقد وقع في
بعض النسخ الحجج اربعة فيكون على تاويل الدلائل او البراهين وانحصارها في ذلك قد تقدم
دليله قال رحمه الله اما القياس فلا يصلح ناسخا لما نبين ان شاء الله تعالى اتفق الجمهور
على ان النسخ بالقياس المظنون جليا كان او خفيا لا يجوز وعن ابن سريج من اصحاب الشافعي انه
يجوز النسخ به لانه بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وقال الانماطي
من اصحاب الشافعي لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول فكل
قياس مستخرج من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ
السنة لانه في الحقيقة نسخ للكتاب بالكتاب والسنة بالسنة احتج الجمهور باتفاق الصحابة على
ترك الراى بالكتاب والسنة وان كان من الاحاد فكان اجماعا منهم على تركه عقابلتهما قال عمر
رضي الله عنه كدنا في الجنين ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونقضي
الراى في الجنين احد الشيئين اما ان لا يجب شيء لعدم العلم بالحيوة او يجب كمال الدية
فنترك بالسنة وهي ما روى عن حمل بن مالك قال رسول الله عليه السلام اني كنت بين ضرتين
لي فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بدية المقتولة على العاقلة القاتلة وجعل في الجنين غرة عبدا او امة وكان علي رضي الله عنه
يقول لو كان الدين بالراى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله
عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان النسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك
الوقت ولا مجال للراى في معرفة انتهاء وقت الحسن واعتبار ابن سريج بالتخصيص
منقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ و
ذكره الانماطي ضعيف فان الوصف الذي هو مناط الحكم في الاصل غير مقطوع
بانه هو المعنى في الحكم حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه
جاز النسخ به ايضا واختلفوا في جواز كونه منسوخا فمنع عبد الجبار في قول والحنابلة
محتجين بانه لو كان مستنبطا من اصل لبقي ببقائه فلم يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله
وجوزه بعضهم بدليل مقطوع به في زمن النبي عليه السلام لان حكم هذا القياس لحكم
النص القاطع فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع فكذلك جاز نسخ القياس القطعي

بالسنة



بالقطعي واما بعد الرسول عليه السلام فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي لعدم اطلاعه على ناسخه ثم اطلع
على ناسخه تبين انه كان منسوخا في عهد الرسول عليه السلام واختار العامة انه لا يكون منسوخا كما لا
يكون ناسخا لان ناسخه قطعيا كان او ظنيا راجح عليه والا لما صلح ناسخا فح زال شرط العمل بالقياس
واذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ قال رحمه الله واما الاجماع فقد ذكر بعض
المتاخرين انه يصح النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون لان النسخ لا يكون الا في حيوة
النبي عليه السلام ولا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان
منفردا لذلك لا محالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا بعده
عيسى بن ابان وبعض المعتزلة ذهبوا الى جواز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع محتجين بما روي ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين
قال ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان رضي الله عنه حجبها قومك يا غلام
فدل على جواز النسخ بالاجماع وبان حجة موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ
به كالنص وعند الجمهور لا يجوز النسخ به لانه لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام لا اتفاقا
على ان لا نسخ بعده والاجماع لم يكن حجة في حيوته لانه لا اجماع بدون رايه والرجوع
اليه فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة فكان البيان الموجب
للعلم هو البيان المسموع منه واذا صار العمل بالاجماع واجبا لم يبق النسخ مشروعا
يعني جواز النسخ الاجماع ليس بحجة وحين حجية الاجماع النسخ غير مشروع فلا يجوز
النسخ به قيل وهذا الدليل لم ينفصل بعد كونه ناسخا للكتاب او السنة او
الاجماع ولكن المصنف ذكره في اخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز فيكون
ما ذكر ههنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة دفعا للتناقض وفيه نظر لانه لما
ثبت ان الاجماع في حيوته عليه السلام ليس بحجة تعين ان يكون اطلاق النسخ باعتبار الكتاب
والسنة غير فلا تناقض اصلا ثم ذكر في الفرق بينهما على ما اختاره ان الاجماع لا ينعقد
خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة
ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع اخر على خلاف الاول وفيه
نظر لان المجوز للنسخ به يجوز له ان يقول بجواز انعقاده على خلاف الكتاب
والسنة والا لما قال بجواز النسخ الا اذا خصص الفرق على مذهبنا فعلى
مستدفع لكن العامة قالوا الاجماع لا يكون ناسخا لشيء ولا منسوخا به اما
الكتاب والسنة فلان حجيته تثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث
كتاب وسنة واما الاجماع ~~فلان الاجماع~~ فلان الاجماع الثاني ان دل على بطلان

س

والاجماع ليس بحجة في حيوته عليه السلام

لاجماع

لا تأويل لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا وان دل التأويل صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم
القول به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب
او سنة وان كان الدليل موجودا لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر ذلك لهم فهو ايضا باطل
لعدم جواز بطلان الدليل الاجماع واستحالة حدوث كتاب وسنة بعد النبي عليه السلام وعدم
جواز خفاء الدليل لا يستلزم اجماعهم على الخطاء وفيه نظر لان خفاء الدليل لا يستلزم الخطاء
فالذي ذهب اليه الشيخ اولى وتمسكهم بقصة عثمان ضعيف لجواز ان يكون مراده
بقوله حجباك فوتك اطلاقهم الجمع على التثنية فيكون ثابتا بالنص لا بالاجماع فيكون
الاجماع متعينا لا حجة فهو من الجمع لا للنسخ فانه لا يدل على عدم حجب الاخوة اصلا
قال رحمه واما انما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا و
قال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الاخيرين واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها وذلك بين الايتين والسنتين فاما
في القسمين الاخيرين فلا واحتج بقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فان وافق الكتاب فاقبلوه والا فردوه قال ولان
في هذا صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القرآن به او سنته نسخ
بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن فكان التعاون به اولى قد ظهر لك مما ذكرنا
ان الاجماع والقياس لا يصلحان ناسخين ولا منسوخين فبقي نسخ الكتاب والسنة
متفقين ومختلفين وهو اربعة اقسام حصل بضرب الاثنين في مثله نسخ
الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة وبالعكس وكل ذلك
جائز عندنا وجمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة والمحققين
من اصحاب الشافعي ونص الشافعي واكثر اهل الحديث على انه لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة ثم اختلفوا فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر
من مذهب الشافعي والمحاسبي وابي سعيد والقلانسي من متكلمي اهل الحديث
واحمد بن حنبل في رواية عنه وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولم يرد به الشرع
ولو ورد به كان جائزا قاله ابن سريج في رواية عنه وقال ابو حامد
الاسفرايني ورد الشرع بالمنع من ذلك واما نسخ السنة بالكتاب فهو جائز ايضا
عند جميع من قال بالجواز في المسألة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها كعبد القاهر
البغدادي والسمعاني والشافعي ذكر في كتاب الرسالة انه لا يجوز واشار
في موضع اخر فيه بالجواز فخرجه اكثر اصحابه على القولين والاظهر من مذهبه

لكان باطلا



بعدم الجواز والاولى بالحق الجواز كذا في القواطع احتج من انكر الجواز في المسألة الاولى عقلا
بان المنسوخ مما كان منسوخا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لما عن تواتر انما يكون بعده فلا يجوز ان
يكون معرفة كونه منسوخا موقوفة عليه قيل ولعل هذا مبني على جواز الاجتهاد
للنبي صلى الله عليه وسلم فيما لم يوح اليه فقال لما جاز الاجتهاد لم يؤمن في تجويز نسخ القرآن
بالسنة ان تكون السنة صادرة عن اجتهاده ناسخة فيقع نسخ القرآن بالاجتهاد
وهو لا يجوز واحتج من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ من اية
الاية فانها تدل على ان الاية لا تنسخ الا باية ووجه الاستدلال انه تع
قال نات بخير منها او مثلها والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله لان القرآن
كلام الله معجز والسنة كلام الرسول غير معجز ولانه قال نات بخير او مثل [illegible]
هو الله تعالى لاسناد الفعل الى ضمير الجلالة ولدلالة سياق الاية وهو قوله الم تعلم
ان الله على كل شيء قدير فانه يشعر بان الاتي هو الله وقد احتج بعضهم بهذه الاية
في المسألة الثانية بعدم الجواز واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الايتين اي
الاتيان بالمثل او الخير انما يتحقق بين الاثنين فاما في القسمين الاخيرين فلا يتحقق
ذلك قيل وهذا الاحتجاج ليس بقوي لان ظاهر الاية يقتضي الاتيان بالمثل او الخير
في حكم الاية بقوله من اية لا في مطلق النسخ واحتجوا في المسألة الاولى ايضا بقوله قل
ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فانه يدل على ان الرسول ليس له ولاية
التبديل والنسخ تبديل وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله فان وافق الكتاب فاقبلوه والا فردوه والناسخ مخالف فوجب رده و
احتجوا في المسألة الثانية بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قوله عليه السلام
بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا له وبقوله ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب تبيانا لحكمها لا رافعا
لان النسخ [illegible] دليل المعقول على وجه يشملهما وهو قوله ولان في هذا اي في عدم
جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الطعن لانه لو نسخ
القرآن بالحديث او سنته بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن واللازم باطل
لوجوب صيانته عليه السلام عن ذلك فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الطاعن يزعم
انه عليه السلام خالف ربه وكذب ربه فيما قال فكان التعاون به اي بكل واحد
اولى بان يجعل كل واحد شاهدا للاخر ومصدقا له قال رحمه الله واحتج
بعض اصحابنا في ذلك بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين في الاية فرض هذه الوصية ثم نسخت
بقول النبي عليه السلام فلا وصية لوارث وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين
احدهما ان النسخ انما يثبت باية المواريث وبيانه انه قال من بعد وصية

يوصى بها أو دين فرتب المواريث على وصية نكرة والوصية الأولى
كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة
لوجب ترتيبه على المعهودة فصار الإطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد
نسخا للإطلاق والثاني أن النسخ نوعان أحدهما ابتداء بعد انتهاء محض
والثاني بطريق الحوالة كنسخ القبلة بطريق الحوالة إلى الكعبة
وهذا النسخ من قبيل الثاني وبيانه أن الله تعالى فوض الإيصاء في الأقربين
إلى العباد بقوله تعالى الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف ثم تولى
بنفسه بيان ذلك الحق وقصره على حدود لازمة نفي بها ذلك الحق
بعينه فتحول من جهة الإيصاء إلى الميراث وإلى هذا أشار بقوله تعالى
يوصيكم الله في أولادكم أي الذي فوض إليكم تولى بنفسه إذ عجزتم عن
مقاديره الآية إلى قوله لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا وقال النبي
عليه السلام إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
أي بهذا الفرض نسخ الحكم الأول انتهى    احتج بعض أصحابنا منهم
الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله في جواز نسخ الكتاب بالسنة
بقوله تعالى إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين
والأقربين بالمعروف حقا على المتقين ووجه الاحتجاج أن هذه الوصية
فرضت بموجب هذه الآية ثم نسخت بقول النبي عليه السلام لا وصية لوارث
وهذا الحديث في قوة المتواتر إذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية
ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فإن ظهوره يغني الناس عن
روايته وهو بهذه المثابة لا يقال ثبت النسخ بآية المواريث لأن فيها
إيجاب حق بطريق الإرث فلا يكون منافيا فلا يثبت به النسخ ولا يجوز
أن يقال لعل ناسخه أنزل في القرآن لكن لم يبلغنا لانتساخ
تلاوته مع بقاء حكمه لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى الوقف في جميع أحكام الشرع
إذ ما من حكم إلا ويتوهم فيه أن ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته وفيه
خرق الإجماع لانعقاده على أن ما وجد صالحا للإثبات للحكم هو المثبت وما وجد
صالحا للنسخ فهو الناسخ وإن احتمل إضافة الحكم والنسخ إلى غير ما ظهر مع
عدم الظفر به بعد البحث التام قال الشيخ وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين
أحدهما أن النسخ إنما ثبت بآية المواريث فإنها نزلت بعد الوصية
بالاتفاق وبين ذلك بأن الله تعالى رتب المواريث على وصية نكرة والوصية
الأولى كانت معهودة فإنها الوصية للوالدين فلو كانت تلك الوصية باقية مع
الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهودة وتقرير هذه الشرطية



لو كانت المعهودة باقية مع الميراث لوجب ترتيبه على المعهودة واللازم باطل فالملزوم
مثله أما الملازمة فلأن الله تعالى بين نصيب الوالدين بطريق الإرث ولم يبين
المقدار بعد المقدار المفروض ولو بقي ذلك مفروضا لبين بيانا لكونه باقيا ثم رتب
ذلك على وصية مطلقة فإن النكرة مطلقة كما تقدم فكان معناه بعد مطلق الوصية نصيبهما
هذا المقدار والمطلق يتحقق تحت فرد من الأفراد فلم تبق الوصية المفروضة لازمة
بل بعد أي وصية كانت وذلك يستلزم انتفاء وجوب الوصية المفروضة وإذا انتفى
الوجوب انتسخ الجواز عندنا لما عرفت وإلى هذا المعنى الذي قررناه أشار الشيخ بقوله
فصار الإطلاق نسخا للقيد وأما بطلان اللازم فلأن الميراث مرتب على نكرة وهي
مطلقة كما تقدم وهي غير المعهودة لا محالة لما يقال كلام المغايرة فإن المعرفة إذا أعيد
نكرة كانت الثانية غير الأولى لأن الشيخ لم يلتزم بذلك ولئن سلم فذلك
إذا لم يدل دليل على خلافه وقد أجمعت الأمة على أن الوصية المذكورة غير تلك الوصية
لأن هذه تطوع والأولى كانت فريضة وما قيل في التقويم أن آية المواريث
أوجبت إرثا بعد وصية أو دين فوجب تقريرها لا رفعها ضعيف لأن آية
المواريث أوجبت ما لا بسبب آخر لكن لا مطلقا بل مرتبا على ما يرفع
الإيجاب بالسبب الأول ولأنها أوجبت إرثا بعد وصية نكرة التي هي تطوع لما
دل عليه الدليل ونحن نقررها لا نرفعها والثاني أن النسخ نوعان أحدهما
ابتداء بعد انتهاء محض أي إثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء
حكم كان قبله كنسخ المسالمة بالمقاتلة ونسخ إباحة الخمر بحرمتها والثاني
بطريق الحوالة وهو أن يحول الحكم من محل إلى محل آخر من غير أن
ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة فإن أصل فرضية
التوجه إلى قبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس إلى الكعبة وكنسخ
الأمر بالذبح من الولد إلى الشاة على قول عامة الأصوليين وهذا أي نسخ الوصية للوالدين
من الثاني فإن الله تعالى حول الحكم الثابت بآية الوصية إلى كونه ميراثا بآية المواريث
وبيان ذلك أن الله فوض الإيصاء في الأقربين إلى العباد بقوله تعالى الوصية
للوالدين والأقربين بالمعروف أي بأن تكون حصة كل قريب بحسب قرابته
ثم لما كان الموصي لم يكن يحسن التدبير في ذلك لجهله وربما كان يقصد المضارة
فيه تولى الله تعالى بنفسه بيان ذلك على وجه يتيقن أنه الحكمة والصواب وقصره
على حدود لازمة لا يمكن تغييرها كالسدس والثمن والثلث والربع وغير ذلك
نفي بها بتلك الحدود ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الإيصاء إلى
ما ذكرنا من التحويل أشار بقوله يوصيكم الله في أولادكم الآية أي الإيصاء
الذي فوض إليكم تولى بنفسه إذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وذلك

لهم مالا بسبب آخر ولكن الحاصل بسبب لا يرفع الحاصل بسبب آخر كان قبله ولأن آية المواريث أوجبت

لايكون م

لان معنى يوصيكم يورثكم ثم العدول عنه الى لفظ الايصاء تخاليا من حكمة عند من له شمة من البلاغة
فضلا عن الكلام المعجز وهي الاشارة الى ذلك الايصاء واستوضح الشيخ ذلك بقوله
لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اي لا تعلمون من هو انفع من هؤلاء في الدنيا والاخرة
فتخصصونه بمقدار نفعه ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطى كل ذي
حق حقه اي الحق الثابت بالوصية لهم صار يعطى بالارث فلا وصية لوارث فانه
يعني لهذا التحويل لانه صلى الله عليه وسلم رتب بالفاء فلا وصية لوارث وهي لسببية الارث
يعني انتفاء الوصية بسبب تحويل الوصية المفوضة اليهم الى ايصائنا المقدر المبين
لان تفويض الوصية اليهم وجب لتبيين حق القريب بمقدار قربه فاذا تبين
ببيان واضح من صاحب الشرع لم يبق مشروعة لئلا يعود على موضوعه بالنقض
فبهذا الفرض نسخ الحكم الاول وانتهى وفي قوله وانتهى نوع تسامح لان هذا
من نوع التحويل لا الانتهاء الا ان يراد به التحويل فان فيه انتهاء ما وما
قال شمس الائمة بعد تقرير هذا الوجه انتهى حكم وجوب الوصية للوالدين ولكن
لم ننته كل جواز الوصية بهذا الطريق لا يرى ان بالحوالة لم يبق الدين واجبا في الذمة
ولكن يبقى الذمة محلا صالحا لوجوب الدين عليها وليس من ضرورة انتفاء
وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب ضعيف للزوم جواز التوجه الى
بيت المقدس لانه نسخ بطريق التحويل وللزوم ان لا يكون انتفاؤه مستلزما
لانتفاء الجواز وهو خلاف المذهب ولانه يعود على موضوعه بالنقض قال رحمه
الله ومنهم من احتج بان قول الله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ باثبات الرجم بالسنة
واحتج بعضهم بقوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم الآية فان هذا الحكم نسخ بالسنة
وهذا غير صحيح لان هذا كان فيمن ارتدت امراته ولحقت بدار الحرب ان يعطى
ما غرم فيها زوجها المسلم معونة له وفي ذلك اقوال مختلفة وقد قيل انه غير منسوخ
منسوخ ان كان المراد به الاعانة من الغنيمة فيكون معنى قوله تعالى فعاقبتم اي
اغنمتم ومن اصحابنا من احتج على نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت
في الزواني بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ بالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم
الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وهو ايضا ضعيف لان النسخ ثبت بالكتاب
على ما روي عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى وقال لولا ان الناس يقولون
زاد عمر في كتاب الله لكتبته في حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب اولا ثم نسخ تلاوته التاسخ
وبقي حكمه ولان قوله او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة معناه ولئن
سلمنا ان الرجم بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا النسخ فان الامساك في البيوت
موقت بما هو مجمل وهو قوله او يجعل الله لهن سبيلا فان او هذه بمعنى الى ان

الوصية م

ثابت بقوله ... تعالى ... ولان قوله ... حل الاشكال ... السنة م



ويجوز ان يكون على حقيقته لكنه يفيد ذلك لكونه معطوفا على حتى يتوفاهن ثم فسر
النبي صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر
بالبكر الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق ويعترض الشيخ بان ذلك الخبر خبر واحد
وهو لا يصلح ناسخا للكتاب كما سنقرره ان شاء الله واحتج بعضهم بقوله تعالى وان
فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فاتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل
ما انفقوا فان هذا يقتضي ايتاء الزوج مثل ما انفق حكم نسخ بالسنة اذ لا يتلى
ناسخه في القرآن قال الشيخ وهذا اي الاستدلال بها غير صحيح لان هذا
اي قوله وان فاتكم شيء الآية فيمن اي في شان من ارتدت امراته ولحقت بدار
الحرب ان يعطى زوجها المسلم ما غرم فيها معونة قوله ان يعطى بدل وتفسير
من قوله من ونفسيره لان هذا كان في اعطاء زوجها المسلم ما غرم فيها
وفي ذلك اي في اعطاء من ارتدت امراته ما غرم من الصداق معونة له
في دفع الخسران اقوال مختلفة قال شمس الائمة يحتمل ان يكون ذلك بطريق
الندب فلا يكون منسوخا وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد به الاعانة من
مال الغنيمة لان كل من مال فيكون معنى قوله فعاقبتم اصبتموه في القتال
بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج اذا اصبتم عقبى منهم ان كانت العقبة لكم حتى
غنمتم وقيل هو منسوخ نسخ وناسخه آية القتال وقيل ناسخه يا ايها الذين آمنوا
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وروي انه لما نزل قوله تعالى واسألوا ما انفقتم
اذاي المؤمنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى المشركون
ان يؤدوا شيئا من مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت وكذا اذا
اختلفوا في تفسير قوله فعاقبتم قيل من العقبة وهي النوبة شبه ما حكم على المسلمين
والكافرين من اداء هؤلاء مهور نساء اولئك واداء اولئك مهور نساء هؤلاء
بامر يتعاقبون عليه اي يتناوبون كما يتعاقب في الركوب فلما اختلف في
تاويلها لم يصح الاحتجاج بها على حكم معين وهو نسخ الكتاب وهذه الاحكام التي ذكرنا
في الآيتين من رد المهر واخذه من الكفار وتعويض الزوج المسلم من الغنيمة
او من صداق وجب رده على اهل الحرب كلها منسوخة عند جميع اهل العلم قال
رحمه الله ومن الحجة الدالة على انه يجوز نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة
للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس
نسخ بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت
ذلك الا بتبليغ النبي عليه السلام وقول الرسول عليه السلام ابي في صلاته فلما اخبر به قال
الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكني ظننت انها نسخت فقال

ما انفقتم ولتسألوا ... م

لو نسخت لاخبرتكم وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه السلام وقالت عائشة
رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فكان
ما نسخا للكتاب بالسنة وصالح رسول الله عليه الصلوة والسلام اهل مكة على رد
نسائهم ثم ذلك نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار
لما فرغ من تضعيف ما ذكره غيره في الاحتجاج في هذه المسئلة بين ما صح عنده فيه
على وجه يشمل المسئلتين جميعا وهو التوجه الى الكعبة فان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يتوجه الى الكعبة حين كان بمكة فلما هاجر الى المدينة توجه الى بيت
المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال التوجه
الى الكعبة ابتداء ان كان ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى
بيت المقدس لانه لا يتلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة
الموجبة للتوجه الى بيت المقدس وان لم يثبت ذلك فلا شك ان التوجه
الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على نسخ السنة بالكتاب واذا ثبت احدهما
ثبت كلاهما بالاجماع المركب اما عندنا فلشمول الجوازين واما عند الخصم فلشمول
العدمين فان قيل التوجه الى بيت المقدس ثابت بالكتاب لانه شريعة
من قبلنا ومن تلزمنا حتى يقوم دليل على انتساخه على ما مضى اجيب بان
شريعة من قبلنا تلزمنا على انه شريعة لنا سنة لنبينا قولا او فعلا فلا يخرج
بهذا عن كونه نسخ السنة بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت
بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ النبي عليه فهي نسخ الكتاب بالسنة ومن الحجة الدالة
على ذلك ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك آية في قراءته فلما اخبر به
قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكني ظننت انها نسخت فقال
عليه السلام لو نسخت لاخبرتكم ووجه الاستدلال انه كان كاتب وحي وقد ظن
النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه ظنه فدل على نسخ التلاوة بغير الكتاب
واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بالحكم
المتعلق ثابتان بالكتاب قال ابو اليسر وهذا ضعيف لان القرآن كان ينزل
في ذلك الزمان فربما اعتقد انها نسخت بآية اخرى نزلت فيتلف هذا الزمان
ولم يبلغه لضيق الزمان او لعله ظن النسخ بالانساء فلا يثبت النسخ بالحديث
والجواب عن الاول ان احتمال ترك تبليغ ما انزل اليه ناسخا والاشتغال
بقراءة غيره مع حضور كاتب الوحي احتمال بعيد لم ينشأ من دليل فلا يعبأ به
وعن الثاني ان نسخ الانساء انما يكون بنسيان الناس لا بنسيان النبي وحفظ غيره
ومنها ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى له

يكن م



له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد يعني
سوى هؤلاء اللاتي اخترنك بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح
له ذلك قال شمس الائمة اتفقت الصحابة على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى في القرآن
فعلم انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر هذا ضعيف اذ لا
دلالة على النسخ بعد ما حرم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم
ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه يعتبر له التأبيد والتعبير
المطلقة تتناول الابد للنساء توضيحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيارهن
النبي صلى الله عليه وسلم فكيف يجوز ان ينسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار ومن سلمنا
نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن على ما قيل فلا
يصح الاحتجاج به وفيه نظر من اوجه الاول انه رد لاتفاق الصحابة على ما نقل شمس
الائمة وهو الحجة الثاني ان العلماء لم يتفقوا على ان الحكم المؤبد بالتأبيد الصريح ليس بقابل
للنسخ فلا يقبل الاستدلال به الثالث ان التأبيد اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ
بعد ليس منهما الرابع ان قوله اذ حرم ما زاد على التسع لم يثبت عنه لم يثبت بقول
عائشة واتفاق الصحابة الخامس قوله ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن فكيف
ان ينسخ استبعاد وليس فيه دلالة على الامتناع لجواز ان يعوضهن الله شيئا آخر
او تبدل مصلحتهن من ذلك الى شيء آخر السادس ان قوله انا احللنا لك لم يعرف
تأخره ولئن سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على التسع ومنها ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين
لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال
بالسنة وكانت المصلحة فيه فلما ختم الكتاب جاءت سبيعة بنت حارث الا
سلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافر المخزومي وقيل صيفي بن الواهب فقال
يا محمد اردد علي امرأتي كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الآية ونسخ ذلك الحكم
في حق النساء وهو نسخ السنة بالكتاب قال رحمه الله والدليل المعقول ان النسخ
بيان مدة الحكم وجائز لرسول الله عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد يعقب شيئا
وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسول الله عليه السلام ولان الكتاب
يزيد بنظمه على السنة فلا شك انه يصلح ناسخا فاما السنة فانما تنسخ حكم الكتاب
دون نظمه والسنة في حق الحكم وحي مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فاذا بقي
النظم من الكتاب وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة
ولو وقع الطعن عليه لما صح ذلك في الكتاب بالسنة بل في ذلك اعلاء منزلة الرسول

الكتاب بالسنة

لانه قال
ونعظيم سنته والله اعلم فظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه
عليه السلم حلّ ذكره وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدليل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ
السنة وتاويل الحديث ان العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن
في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب فكان تقديم الكتاب اولى فاما قوله نات بخير منها
او مثلها فان للخيرية فيما يرجع الى ما يوافق العباد دون النظم بمعناه فكذلك المماثلة
على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن حكم هذه الجملة الادلة المعقول
وعليه التعويل ان نسخ احدهما بالآخر غير ممتنع عقلاً ولم يرد سمع على امتناعه فوجب
القول بجوازه اما عدم امتناعه عقلاً فلان النسخ بيان مدة الحكم لما تقدم وجايز
لرسول الله عليه وسلم بيان حكم الكتاب لانه بعث مبيّناً فدل على جواز نسخ الكتاب
بالسنة لان احد الامرين اما الكفار العالم او ثبوت المدعى لازم لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا اخبر عن آية بانها نسخت من غير ان يتلو قد آنا فاما ان يصدق في ذلك اولا والثاني
كفر فالاول حق ولان النسخ بيان مدة الحكم وجايز ان يتولى الله بيان ما اجرى
على لسان رسوله عليه لعلمه بتبدل المصلحة كالو بينها الرسول بنفسه قوله ولان الكتا
دليل اخر على الجواز يتضمن بيان عدم الورود سمعاً لكونه مشتملاً على الجواب عن الدلايل
السمعية المتمسك بها على عدم الجواز ووجه ذلك ان الكتاب يزيد بنظمه على السنة
لكونه معجزاً فصلح ناسخاً لها لكونه خيراً منها واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب
دون نظمه والسنة في حق الحكم وحي مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فاذا بقي النظم
من الكتاب وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة وحاصله
ان نسخ السنة بالكتاب نسخ بخير فدخل في قوله نات بخير منها ونسخ الكتاب بالسنة
باعتبار انها لا تنسخ الا الحكم نسخ بالمثل فدخل في قوله او مثلها فكان كلا الوجهين
جايزا قيل هذا يناقض ما ذكره من قصة الحج فانه قال ظن نسخ النظم من غير
كتاب يتلى وذلك يدل على جواز نسخ نظم الكتاب بالسنة واجيب بان ما تقدم يدل
على الجواز وهذا على عدم الوقوع فلا تنافي بينهما ورد بان القصة تدل على الوقوع فكان
تناف والجواب الصحيح ان يقال القصة تدل على ظن جواز الوقوع وهذا الاستدلال
على عدم الوقوع فا تدفع التنافي وقيل معنى قوله فانما ينسخ بها الى آخره على وجه
تقوم السنة مقام نظم الكتاب في جواز ارادة الصلوة وبهذا التاويل ينتفي
التناقض ايضا وهو بعيد وقوله ولو وقع الطعن بمثله جواب عما قالوا في
المعقول ان نسخ احدهما بالآخر يؤدي الى الطعن وتقريره لو وقع الطعن
بمثله لما صح ذلك في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة واللازم باطل فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلانه يفضي الى ان يقال انه يناقض في كلامه وينقل



عن الله كلاماً متناقضاً واما بطلان اللازم فبالاتفاق واعترض بان الطعن في نسخ الكتاب
بالكتاب كان واقعاً بدليل قوله واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل
قالوا انما انت مفتر لكن الله تعالى اجاب بقوله قل نزله روح القدس
من ربك بالحق فاندفع الطعن في تجويزه بخلاف ما نحن فيه والجواب ان الجواب
انما دفع الطعن عن نسخ الكتاب بالكتاب اما الطعن في نسخ السنة بالسنة
فلم يتعرض فكان الواجب ان لا يجوز وليس كذلك ولما علم انه صلى الله
عليه وسلم صادق فيما يقول وانه مبلّغ لم يبق للطعن مجال مطلقاً بل في
ذلك اي في جواز نسخ احدهما بالآخر اعلاء منزلة الرسول وتعظيم سنته من حيث
انه تعالى فوّض بيان الحكم اليه ومن حيث انه جعل سنته في انتساخ الحكم مثل
كلامه وتولى بنفسه بيان مدته والله اعلم وقوله وظهر انه ليس بتبديل
جواب عن ما تمسكوا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله الآية والسنة
انه متعلق بقوله والسنة في حق الحكم وحي مطلق فظهر انه ليس بتبديل
من تلقاء نفسه لانه قال حل ذكره وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى الا انه وحي غير متلو وان احتمل ان يكون اجتهاداً الا انه في اجتهاده
لا يقر على الخطاء فكان اجتهاده مع التقرير بمنزلة الوحي واما الحديث
فدليل لنا على ان نسخ السنة بالكتاب جايز حيث قال وما خالف فردوه و
المنسوخ مخالف للناسخ وهذا يقتضي ان السنة اذا كانت متقدمة على الكتاب ترد
بالكتاب وليس النسخ الا هذا قال شمس الايمة فقد قيل هذا الحديث لا يكاد
يصح لانه بعينه مخالف للكتاب فان القرآن يدل على فرضية اتباعه مطلقاً
يعني قوله وما آتيكم الرسول فخذوه وفي الحديث فرضية اتباعه مقيداً بان
لا يكون مخالفاً ظاهراً ولئن صح فالمراد اخبار الآحاد لا المسموع منه بعينه
او الثابت بالنقل المتواتر وفي اللفظ دليل عليه فانه قال اذا روي لكم عني
ولم يقل اذا سمعتم قال الشيخ وتاويل الحديث على تقرير صحته ان العرض
على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب
وكان تقديم الكتاب اولى واعلم ان كلام الشيخ يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد
فانه لم يبطل استدلال من استدل على النسخ فامسكوها في البيوت بالسنة
بانه خبر الواحد وروى قصة عايشة والناسخ غير مسموع بالكلمة وتمسك بان نسخ
السنة انما هو للحكم لا للنظم وقد عرفت فيما تقدم ان خبر الواحد لا يكون قطعي
الدلالة وان لم يكن قطعي الثبوت واذا لم يتعرض لنسخ النظم الثابت فكذلك
كان الناسخ مثل المنسوخ فيكون داخلاً تحت المثلية في ذكرنا تا ويله
فاعرضوه على كتاب الله بان المراد اذا لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

يعني باعتبار ضعف الرواية ولم ينقل او لم يكن في الدلالة بحيث كذا اول هذا كله
كالتلويح الى ذلك ولا فرق في نسخ الحكم على الوجه الاول ذكره بين التواتر والمشهور والآحاد
بعده فكما جاز نسخ الكتاب بما جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بما بعد النبي عليه السلام
نسخ الكتاب بالسنة لا بخبر الواحد وعلى هذا احتاج الى اضافة اتفاق الصحابة
الى رواية عائشة رضي الله عنها في قصة حل ما زاد على التسع من النساء والله
اعلم قوله واما قوله تعالى نأت بخير جواب عما تمسكوا من الآية بالصراحة فان المراد
بالخيرية الخيرية فيما يرجع الى موافق العباد وهو الحكم دون النظم بمعناه اي مع معناه
لان معنى نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل في كونه من الله قطعا سواء
فلذا المماثلة يراد بها المماثلة في الحكم والحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار
الحكم دون اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة اصلح للمكلف او مساويا لما في الكتاب
باعتبار الثواب وعنده على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه
الجملة اي عن دلالة الآية فانها تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على
انه لا ينسخ بالسنة لان المفهوم ليس بحجة وفي بعض النسخ على هذه الجملة اي على
وفاق هذه الجملة فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما نحن فيه من النسخ وقوله
على انا قد بينا اشارة الى قوله واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه
الى آخره وقيل كلام الشيخ على هذه الآية انما هو بطريق التنزل فانها شرطية
وهي لا تستلزم امكان الطرفين كما في قوله قل ان كان للرحمن ولد فانا
اول العابدين والحق انها دالة على جواز النسخ على الوجه المذكور لان المقدم
حق بدليل ما وقع في تحويل القبلة وغيره وقد اجيب عن الآية بوجه آخر
وهو انها لا تفيد ان الخير او المثل هو الناسخ لانه رتب الاتيان باحدهما
على نسخ الآية فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخها على الاتيان باحدهما
وهو دور ورد بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل لا يكون ناسخا بل
شيئا آخر مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ وهذا انما يفيد ان لو كان
مدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه ان الناسخ
يجب ان يكون خيرا من المنسوخ لانه بدله والآية تدل على ان بدل المنسوخ
خير او مثل وفيه نظر لانه يقول كيف يكون الناسخ خيرا من المنسوخ او مثلا
له مرتبا على النسخ فلو كان جواز النسخ مرتبا على احدهما لدار والجواب عما تمسكوا
بقوله تبيانا لكل شيء الآية هو انا لا نسلم ان المراد منه البيان بل المراد به التبليغ
وحمل البيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد تفاديا من لزوم الاجمال
والتخصيص فيما انزل لان التبليغ فيه عام بخلاف بيان المراد لاختصاصه بالبعض
ولئن سلم ان المراد به البيان فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان وهذا هو الجواب



عن قوله لتبين للناس ما نزل اليهم قال رحمه الله ونسخ السنة بالسنة مثل قول
النبي عليه السلام اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن عليه السلام
في قبر امه واني كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام
فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدباء والحنتم والنقير والمزفت
وان الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا
لم يذكر الشيخ رحمه الله بيان نسخ الكتاب بالكتاب لشهرته فان آيات المسالمة
التي هي اكثر من آية نسخت بآيات القتال ومثل نسخ العدة بالحول بالعدة باربعة
اشهر وعشر وذكر نسخ السنة بالسنة مثل قول النبي عليه السلام اني كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد عليه السلام في زيارة قبر امه
ولا تقولوا هجرا بالنص ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور
المشركين فانهم ما نهوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا يرى الى قوله فقد
اذن لمحمد عليه في زيارة قبر امه والموتى عند القبور وربما يتكلمون بالكذب
ولهذا قال عليه السلام ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام ففيه بيان ان الممنوع كان
هو التكلم باللغو عند القبور وذلك موضع ينبغي للمرء ان يتعظ به وهذا
قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء عن الزيارة لتحقق المنع عن الهجر
قيل الاذن ثبت للرجال دون النساء وهن يمنعن عن الخروج لما روي
ان فاطمة خرجت في تعزية الانصار فلما رجعت قال النبي عليه لعلك اتيت
المقابر قال لو اتيت ما فارقت حتى يوم القيمة والاصح ان الرخصة
ثابتة للرجال والنساء فقد روي ان عائشة كانت تزور قبر رسول الله صلى
الله عليه وسلم وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وقال
عليه السلام اني كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام
فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدباء والحنتم والنقير والمزفت
فاشربوا في كل ظرف فان الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه ولا تشربوا
مسكرا الدباء القرع والحنتم جرة خضراء والنقير الخشبة المنقورة
والمزفت الوعاء المطلي بالزفت وهو القار وهذه اوعية تسرع بالشدة
في الشراب وتحدث فيه التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من
شرب المحرم قال رحمه الله يجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ
عندنا لان الله تعالى نسخ التخيير في صوم رمضان بعزيمة الصيام ونسخ الله
الصفح عن الكفار بقتال الذين يقاتلون فقال وقاتلوا في سبيل
الله الذين يقاتلونكم ثم نسخه بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين
كافة والناسخ اشق هنا وقال بعضهم لا يصح الا بمثله او باخف لقوله

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والجواب أن ذلك فيما يرجع الى مرافق
العباد وفي الأشق فضل ثواب الآخرة   اختلف العلماء في جواز النسخ
ببدل أشق بعد اتفاقهم على جوازه ببدل أخف كنسخ تحريم الأكل بعد النوم في
ليالي رمضان بحله وببدل مماثل كنسخ التوجه الى بيت المقدس الى التوجه الى
الكعبة فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض أصحاب
الشافعي وبعض الظواهر منهم محمد بن داود الى عدمه واحتج الجمهور بالمنقول
والمعقول أما الأول فلأن الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية
في الابتداء على ما روى ابن عمر ومعاذ رضي الله عنهم بعزيمة الصيام أي بالصوم
حتما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك أن الصوم حتما
أشق من التخيير ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى
فاعف عنهم واصفح بقتال الذين يقاتلون فقال وقاتلوا في سبيل الله الذين
يقاتلونكم ثم نسخه بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ
أشق لا محالة وأما الثاني فلأن مصلحة المكلف قد تكون في الأشق الأثر
أن الطبيب قد يأمر المريض بالدواء وبالفداء بحسب ما يعلم من المصلحة
واحتج النافون بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها
أخبر أن الناسخ ما هو خير من الناسخ المنسوخ أو مثله والمراد بالخيرية
والمثلية ما هو في حقنا وإلا فالقرآن خير كله والأشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز
وبأن الأشق أبعد في المصلحة وأكثر إضرارا للمكلف وذلك لا يليق بحكمة
الشارع والجواب أنا لا نم أن الأشق ليس بخير لأن المراد به ما يرجع الى مرافق
العباد وفي الأشق فضل ثواب في الآخرة وأن ما ذكروا من المعقول لازم
عليهم في نقل العباد من الاباحة الى مشقة التكليف ومن الصحة الى المرض ومن
الى المرض ومن القوة الى الضعف ومن الغنى الى الفقر فما هو جوابهم عن
ذلك فهو جوابنا ههنا قال رحمه الله باب تفصيل المنسوخ والمنسوخ
أنواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف في الحكم
أما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابرهيم عليه السلام فإنها نسخت أصلا
إما بصرفها من القلوب أو بموت العلماء وكان هذا جائزا في القرآن في حيوة
النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله وقال ما ننسخ
من آية أو ننسها أما بعد وفاته فلا لقوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له
لحافظون أي نحفظه عن أن لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى آخر الدهر
المنسوخ أنواع الأربعة بشرط الحكم والحكم وهو أنواع نسخ الكل ونسخ
بعضه والزيادة أما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحي متلو ونسخ وحي



غير متلو وهو السنة وأما نسخ الكتاب فأنواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة
دون حكمه وعكسه والنسخ إنما ذكر من تفصيل المنسوخ من الكتاب لا مطلق المنسوخ
ولم يذكر غيره لأن الفطن إذا أتقن ذلك سهل عليه استخراج الباقي قال
المنسوخ أنواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف
في الحكم وأما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابرهيم عليه السلام فإنا قد علمنا حقيقة
أنها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى إن هذا لفي الصحف الأولى صحف
ابرهيم وموسى ثم نسخت أصلا إما بصرفها أي برفعها عن القلوب أي عن قلب
القلب وتقديره بصرف القلب عنها أي عن حفظها أو بموت العلماء وكان هذا
من النسخ جائزا في القرآن في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله
تعالى سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله لم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء
عن الفائدة قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها فإن قوله ننسها يدل على الجواز
أيضا وأما بعد وفاته عليه السلام فلا يجوز لقوله إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحا
لحافظون أي نحفظه عن أن لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى آخر الدهر فإن
الضياع من تحمله قصدا كما فعله أهل الكتاب وإنسان منوط به
بتعليم الحفظ إلا أن يحفظه الله تعالى وقال بعض الملاحدة ممن يتستر بإظهار
الإسلام وقصد إفساده وبعض الروافض يجوز ذلك بعد وفاته عليه السلام وزعموا
أن في القرآن آيات في إمامة علي وفي فضائل أهل البيت فكتمها الصحابة
فلم يبق بعد زمانهم واستدلوا بأن أبا بكر رضي الله عنه قرأ لا ترغبوا عن آبائكم
فإنه كفر بكم وأنس يقول قرأنا في القرآن بلغوا عنا قومنا أنا لقينا
ربنا فرضي عنا وأرضانا وهذا ليس في القرآن الآن وهذه الأخبار
شاذة لا يكاد يصح شيء منها وكيف يثبت منها شيء فهو محمول على أن المحو عن
قلوب الصحابة سوى قاب الولوك كان قبل وفاة النبي عليه قال رحمه الله
وأما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند عامة الفقهاء ومن الناس من أنكر ذلك
قال لأن النص لحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه و
لعامة العلماء أن الإنذار باللسان واستاك الزواني في البيوت نسخ حكمه وبقيت
تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ولأن للنظم حكمين جواز الصلوة وهو
قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الإعجاز الثابت
بنظمه حكم مقصود فيبقى النص لأحد الحكمين ودلالة أنهما حكمان مقصودين
ما ذكرنا أن من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به إلا ما ذكرنا من الإعجاز وجواز
الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الآخر وأما نسخ التلاوة وبقاء الحكم

فمنه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلثة أيام متتابعات
لأنه لما صح عنده الحاقه بالمصحف ولا تهمة في روايته وجب الحمل على أنه نسخ نظمه و
بقي حكمه وهذا لأن للنظم حكما ينفرد به وهو ما ذكرنا فيصلح أن يكون هذا الحكم
متناهيا أيضا ويبقى الحكم بلا نظم وذلك في أجناس الوحي    القسم الثاني وهو
نسخ الحكم دون التلاوة والقسم الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم صحيحان عند
عامة الفقهاء ومن الناس وهم فرقة يسيرة من المعتزلة من أنكر ذلك أي الجواز
في القسمين محتجين بأن المقصود من النص حكمه لأن الابتلاء يحصل به واللفظ
وسيلة إليه ولا اعتبار للوسيلة عند زوال المقصود فلا يبقى اللفظ بدون
الحكم كسقوط الطهارة بعد سقوط الصلوة للحيض وهذا دليل القسم الثاني و
الحكم بالنص يثبت والنص قد سقط بالنسخ فلا يبقى الحكم بدونه أما الأولى
فظاهرة وأما الثانية فلأنه صار بمنزلة العلة فانتفاؤها يوجب انتفاءه
كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بالفسخ واحتج عامة العلماء بالمنقول
والمعقول أما الأول ففي نسخ الحكم بآيتي الإيذاء باللسان للزانيين وإمساك الزواني
في البيوت الثابتين بقوله تعالى فآذوهما وبقوله فأمسكوهن في البيوت نسخا
نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين وكذلك الاعتداد بالحول الثابت بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول
غير إخراج نسخ مع بقاء هذا النص متلوا ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة
على النجوى ونسخ التخيير في الصوم (بين الصوم والفدية) ونسخ المسالمة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة
مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها وأما المعقول فما ذكره بقوله لأن للنظم حكمين
جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وهو الإعجاز وما يترتب عليه من الوجوب
والجواز والحرمة وغيرها فهو حكم آخر غير هذين الحكمين وجواز الصلوة حكم مقصود
بنفسه مع قطع النظر عما يترتب عليه وكذلك الإعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود
فيجوز بقاء النص لهذين الحكمين والدليل على أنهما أمران يصلح أن يكونا مقصودين
ما ذكرنا أن من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به إلا الإعجاز وجواز الصلوة وإذا
حسن إنزال النظم لهما ابتداء فالبقاء أولى فلذلك أي فلصلاح الحكمين لأن يكونا
مقصودين استقام بقاء النص ببقائهما وانتهى أي الحكم المتعلق بالمعنى كالجواز
والوجوب وغيرها وخرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى
بدونه المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز أن يبقى النظم ببقائه وأما
المنقول على نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في
كفارة اليمين فصيام ثلثة أيام متتابعات فإن قراءته كانت مشهورة إلى زمن



أبي حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر فلا يثبت كونه قرآنا ومثل
قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فأفطر فعدة من أيام أخر ومثل قراءة
سعد بن أبي وقاص وله أخ أو أخت من أم فلكل واحد منهما السدس وكر
وايته عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
فإنه لما صح عند هؤلاء إلحاقه بالمصحف ولا تهمة في رواياتهم فإنه لا يظن بهؤلاء
أنهم اخترعوا أمارة من أنفسهم حاشاهم عن ذلك وجب حمله على أنه كان
مما يتلى ثم نسخت تلاوته في حيوة النبي عليه السلام بصرف الله القلوب (عن حفظها) هؤلاء
ليبقى الحكم بنقلهم فإن خبر هؤلاء يوجب العمل فكان بقاء الحكم بعد نسخ
التلاوة بهذا الطريق لا أن يكون نسخا بعد وفاة النبي عليه السلام فإن قيل
القرآن إنما يثبت بالتواتر ولا تواتر فيما رووا فلا يثبت القرآنية فلا
يتصور نسخ التلاوة أجيب بأن القرآنية يثبت بالسماع من النبي عليه و
إخباره أنه من عند الله وقد تيقن ذلك في حق هؤلاء وغيرهم لكن
بصرف قلوب غيرهم لم يثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج من كونه قرآنا حقيقة
غايته كما في الباب أن قرآنيته يثبت في الزمان الماضي بالقطع وذلك
لا يقدح فيما نحن فيه لأن ثبوته بطريق القطع شرط فيما بقي بين الخلق
لا فيما نسخ وأما المعقول فلأن للنظم حكما ينفرد به كما ذكرنا والحكم
المنفرد يجوز أن ينتهي فيصلح أن يكون هذا الحكم متناهيا أيضا ويبقى
الحكم المرتب على المعنى بلا نظم القرآن والحكم بلا نظم متلو صحيح في أجناس
الوحي مثل الأحكام الثابتة بالسنة فإنها وحي غير متلو قال شمس الأئمة
يعني إثبات الحكم ابتداء بوحي غير متلو فلأن يجوز بقاؤه بعد نسخ
التلاوة من الوحي المتلو كان أولى وخرج الجواب عن قولهم إن الحكم ثابت
بالنص فلا يبقى بدونه لأن بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له و
فيه نظر لأن انتفاء مخصص العلة يستلزم انتفاء مخصص الحكم والأولى أن
يقال أن النظم علة لفهم المعنى ابتداء لا لبقائه فلا يكون انتفاؤه
مستلزما لانتفائه فإنا نجد أنفسنا تفهم المعنى من اللفظ ويبقى ذلك المعنى
حاصلا في أذهاننا ولا نظم قال رحمه الله وأما القسم الرابع فمثل
الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا وقال الشافعي رحمه الله إنه تخصيص
وليس بنسخ وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الإيمان
في كفارة اليمين والظهار وقال لأن الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة
فاستقام فيها الخصوص وإنما النسخ تبديل ومن قيد الإيمان تقرير لا

لا تبديل وكذلك في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط
أن يكون الزيادة تخصيصا لا محالة بل نسخ بكل حال ولنا أن النسخ بيان مدة الحكم
وابتداء حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار شيئا آخر لأن
التقييد والاطلاق ضدان لا يجتمعان واذا كان هذا غير الأول لم يكن بد من القول
بانتهاء الأول وابتداء الثاني وهذا لأنه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه وبالبعض
حكم الوجود كبعض العلة وكبعض الحد حتى أن شهادة القاذف لا تبطل ببعض الحد
عندنا لأنه ليس بحد فثبت أن هذا نسخ بمنزلة نسخ جملة وأما التخصيص فتصرف
في النظم ببيان أن بعض الجملة غير مراد بالنظم مما يتناول له النظم والقيد لا يتناوله
الاطلاق الا ترى أن الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير
اثبات نسخ بالمقايسة أو بخبر الواحد ولأن المخصوص اذا لم يبق مرادا بقي
الباقي ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم تكن المؤمنة
ثابتة بذلك النص الأول بنظمه بل بهذا القيد فيكون الاثبات في ابتداء ودليل
الخصوص للاخراج لا للاثبات ولا يشكل أن النفي اذا ألحق بالجلد لم يبق الجلد
حدا اعلم أن في أقوال الناس في الزيادة وتفصيلها كثرة فلنقتصر على ما ذكره
الشيخ هنا من الخلاف بيننا وبين الشافعي قال الشافعي رحمه الله الزيادة على النص
مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار تخصيص
وليس بنسخ وقال علماؤنا انها نسخ احتج الشافعي رحمه الله بأن الرقبة عامة
في الكافرة والمؤمنة والعام يستقيم فيه الخصوص فاستقام فيها الخصوص أما
الثانية فظاهرة لأن العام يحتمل الخصوص اذا لم يقارنه بيان التقرير وأما الأولى
فبناء على أصله أن المطلق عام وبأن الزيادة تقرير المزيد عليه وما يقرره لا
يكون نسخا أما الأولى فظاهرة لأن قيد الايمان نفى ... الرقبة لا أنه يبدلها وكذلك
النفي تقرير الجلد لا أنه يبدله وأما الثانية فلأن النسخ تبديل ورفع فان
قيل الحاق النفي بالجلد ان كان مقررا فليس بتخصيص لأن قوله فاجلدوا لا
يتناول الجلد والنفي وان جعلت الزيادة تخصيصا أجيب عن ذلك بتغيير
المدعى وهو أنا لا ندعي أن تكون الزيادة تخصيصا لا غير بل المدعى أنها اما
أن تكون تخصيصا أو لا تكون نسخا واحتج علماؤنا رحمهم الله بأن هذه الزيادة
بيان مدة حكم آخر أي هي بيان انتهاء حكم وابتداء حكم آخر وكل ما هو
بيان مدة حكم وابتداء حكم آخر فهو نسخ فهذه الزيادة نسخ أما الأولى فلأن
النص المطلق يوجب العمل باطلاقه لأن الاطلاق معنى مقصود وقد صح التكليف
به وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ما ينطلق عليه الاسم واذا صار



مقيدا صار شيئا آخر غير المطلق لأن الاطلاق والتقييد يتقابلان لا يمكن الجمع بينهما واذا
غير الأول لم يكن بد من القول بانتهاء الأول وابتداء الثاني فان المكلف بالمطلق
عن العهدة بأي فرد من الأفراد أتى به وأما المكلف بالمقيد فانه لا يخرج عنها الا
باتيان مشخص من ذلك فقد انتهى حكم الأول وهو تفريغ الذمة بأي فرد كان و
ابتدأ حكم آخر هو التفريغ بفرد معين وقد وضح الشيخ هذا المعنى بقوله
وهذا لأنه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه أي بعض المقيد وقد ذكرنا تقرير
ذلك في الاستدلال وما للبعض حكم الوجود أي ما للبعض ما يجب حقا لله حكم وجود
الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان
الركعة من الفجر لا تكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الأخرى اليها كبعض
العلة فانها ليس لها حكم الوجود لأنه لا توجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وكبعض
الحدود فانه لا يتعلق به شيء من أحكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام عن
عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف في حد القذف لأنه متعلق بجملة
الحد وأما الثانية فظاهرة لما بينا من حقيقته فثبت أن هذا نسخ بمنزلة نسخ جملته
ثم بين أن الزيادة ليس بتخصيص بأن التخصيص تصرف في اللفظ ببيان أن
بعض ما تناوله اللفظ من الأفراد ليس بمراد والمطلق لا دلالة له على المقيد بوجه
كاسم الرقبة مثلا فانه لا يتناول صفة الايمان والكفر لأن المطلق لا دلالة له الا
على الماهية من حيث هي من غير دلالة على المشخصات من حيث خصوصها وان
كانت من لوازم الوجود الا من حيث دلالة الأمر عليه كما تقدم واذا لم يتناوله
اللفظ لا يكون تخصيصا وهو معنى قوله والقيد لا يتناوله الاطلاق المطلق لا يحتمل
المقيد واستوضح ذلك بقوله الا ترى أن الاطلاق عبارة عن العدم أي عدم
القيد يقال أطلق البعير اذا رفع القيد والتقييد عبارة عن الوجود أي وجود
القيد فكيف يتناول الموصوف بأحد المتقابلين ما هو الموصوف بالآخر
فلا يكون تخصيصا بل يكون اثبات تصرف ناسخ للاطلاق بالمقايسة على
كفارة القتل فان الخصم قيد رقبة كفارة اليمين والظهار بالايمان بالقياس
عليها أو بخبر الواحد وهو ما روي أن معاوية بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال علي رقبة أفأعتقها فقال لها عليه السلام أين الله فقالت
في السماء فقال من أنا قالت أنت رسول الله قال أعتقها فانها مؤمنة فامتحانها
دليل على أن الواجب لا يتأدى الا بالمؤمنة وأن المراد بالمطلق المقيد وفيه
نظر لجواز أن تكون الرقبة واجبة كفارة للقتل ونحن نشترط فيها
الايمان فان قيل في كلام الشيخ تناف لأنه قال والقيد والاطلاق ضدان
لا يجتمعان ثم قال الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود والضدان

فلا يكون الوجود من الجواب ما تقدم في حمل المطلق على المقيد في الاستدلالات الفاسدة قوله ولأن المخصوص الى آخره دليل آخر على أن الزيادة ليست بتخصيص لأن العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من أن يكون مرادًا ابقي الحكم فيما وراءه ثابتًا بنظم العام بعينه كلفظ المشركين مثلا اذا خص منه اهل الذمة فانه يبقى الحكم في غيرهم ثابتًا بلفظ المشركين بعينه والنسخ لا يبقى الباقي فيه بذلك النص بعينه فالخصوص لا يكون نسخًا أما الأولى فظاهرة وقد وضح بالتمثيل ايضًا وأما الثانية فلأن النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر وذلك ثابت بالناسخ لا محالة قوله واذا ثبت هو تقريب هذا البحث يعني لما ظهر أن الخصوص عبارة عن شيء والنسخ عبارة عن شيء آخر تطبق المتنازع فيه على المعنيين فأيهما يوافقه جعلناه منه واذا ثبت تخالفه فقيد الايمان لم تكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الأول بنظمه أي بصيغته وهو الرقبة لما أنه لا دلالة للمطلق على المقيد فيكون الاثبات ابتداءً وهو معنى النسخ وأما دليل الخصوص فانه للاخراج قيل لا اخراج ما كان ثابتًا لولا التخصيص لا للاثبات ابتداءً فظهر أن التقييد يطابق معنى النسخ لا التخصيص فيجعل نسخًا فان قيل في كلام الشيخ تنافٍ لانه قال في الوجه الأول التخصيص تصرف في النظم ببيان أن بعض الجملة غير مرادة بالنظم مما يتناوله النظم وهو يشير الى أن المخصوص غير مخرج ودليل الخصوص لبيان انه لم يدخل في هذا الوجه قال ودليل الخصوص للاخراج لا للاثبات فالجواب ما تقدم انه على زعم الخصم فانه جعله للاخراج أو اسماه اخراجًا مجازًا نظرًا الى التناول من حيث الظاهر لولا التخصيص وللقائل أن يقول الوجهان اللذان ذكرهما الشيخ في نفي التخصيص لا يكافيين فيما نحن فيه لأن الخصم غير المدعي فجعله أما التخصيص أو أن لا يكون نسخًا وانتفاء التخصيص لا يستلزم كونه نسخًا لانه يجعله مقررًا والجواب انه يتطبق التقييد على معنى النسخ بعد نفي التخصيص يتبين انه نسخ قوله ولا اشكل جواب عن قولهم أن النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخًا وتوجيهه أن يقال نحن لا ندعي انه نسخ لنفي الجلد بل هو نسخ لكونه حدًّا لصيرورته بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود وعلى هذا النقض يرد جعله متصلا بقوله ويكفيض الحد الى قوله لانه ليس بحد انسب قال عبد القاهر البغدادي أن كانت الزيادة نسخًا لزمكم أن يكون ادخال النبيذ بين الماء والتراب نسخًا لآية الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخًا لما ذكر الله من الاحداث واذا ثبتم ذلك فكانكم اجزتم الزيادة على النص باخبارٍ ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح واجيب بان النبيذ في حكم الماء لانه صلى الله عليه وسلم اشار بقوله تمرة طيبة وماء طهور ان المائية لم تزل بالبقاء التمر فيه فيكون داخلًا في عموم قوله فان لم تجدوا ماءً فلا يكون نسخًا وان جعل القهقهة



من الاحداث فمطعون ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون نسخًا بالاجماع والاوجه الظاهر من كلام الشيخ هنا أن الزيادة التي هي تقييد للمطلق نسخ لا مطلق الزيادة فلا يكون كلام عبد القاهر متصلا بمحل البحث قال رحمه الله ولهذا لم نجعل قراءة الفاتحة فرضًا لانه زيادة ولم نجعل الطهارة في الطواف شرطًا لانه زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله أن القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه وكذلك الجنب والمحدث لا يستعملان الماء القليل عندنا لانه بعض المطهر فلم يكن مطهرًا كاملًا أي ولأن الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم نجعل قراءة الفاتحة فرضًا لأن اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بها نسخًا وقد تقدم البحث في هذه الجملة بما ورد عليها مستوفى وكذلك قوله وليطوفوا يدل على طواف منكر وهو مطلق في النص باطلاقه يقتضي الجواز مطلقًا فتقييده بالطهارة نسخ كما تقدم في أول الكتاب ولهذا أي ولانه ليس لبعض الشيء حكم كله قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله شرب القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرًا لا يحرم وهو رواية عن محمد وذلك يحصل بشرب الكثير دون القليل فكان شرب القليل مباشرة لبعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت التحريم وقال محمد رحمه الله في رواية يكره وفي اخرى يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله لانه عليه السلام قال ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما اسكر الجرة منه فالحسوة منه حرام ولانه المثلث بعد ما اشتد فهو خمر لأن الخمر سميت خمرًا لمخامرتها العقل لا لكونها نيئًا والا لزم تحريم العصير قبل الاشتداد والمخامرة موجودة في سائر الاشربة المسكرة وقد قال عليه السلام كل مسكر خمر والجواب عنه أن الجمع بين الاخبار اذا كان ممكنا وجب المصير اليه بالاتفاق وقد امكن هنا بأن يحمل هذا الحديث على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على قصد السكر حرام والكلام الأول محمول على الشرب لاستمراء الطعام أو على أن التحريم كان في الابتداء لتحقق الزجر كتحريم الانتباذ في الاوعية ثم نسخ الرخصة بعد ذلك والحديث قوله كل مسكر خمر تشبيه في حكم خاص وهو الحد لانه بعث مبينًا للاحكام لا للاسامي وان المعقول المذكور قياس في اللغة وهو مردود وذكر في اشارات الأسرار أن من شنع على أبي حنيفة رحمه الله في اباحة هذا الشراب بأنه لم يسلك طريق الاحتياط فهو سفيه منه وقلة ديانة لأن تحريم ما احل الله مثل تحليل ما حرم الله لا فرق بينهما ثم لم يقم دليل لأبي حنيفة رحمه الله على حرمته وبلغته الآثار المشهورة من الصحابة والتابعين انهم كانوا يشربون ويسقون

الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة
فامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل دون الفتوى التي هي من بيان
حدود الدين ولهذا قال ابو حنيفة لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما شربته
ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما افتيت بانه حرام ومما مثله نقل عن ابي حنيفة
رحمه الله قوله ولا كذلك الجنب والمحدث يعني كما ان شرب القليل من المثلث
لا يحد على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم صورته وجد الجنب
او المحدث من الماء ما لا يكفي للاغتسال او الوضوء يجوز له التيمم عندنا وهو اخذ قول
ان نعم رحمه الله لا يجوز التيمم قبل استعمال ذلك القدر لان الشرط ان لم يجد ماء
ما ذكره منكرا في موضع النفي يعم عند اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرط الجواز
وهو كالعاري اذا وجد ما يستر بعض عورته يلزمه استعماله بقدره ومن كان به
نجاسة حقيقية فوجد ما يزيل بعضها يلزمه استعماله في ذلك القدر ولنا
ان الموجود بعض المطهر وليس لبعض المطهر حكم كله اما الاولى فلان المراد بعطها
كلية محللة للصلاة لا طهارة حقيقة وباستعمال هذا الماء لا يحصل شيء من
الحل بل الحل موقوف على الكمال وكان المراد بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء مطهرا
محللا للصلاة لان الاية سيقت لبيان هذه الطهارة لا غير واما الثانية
فظاهره مما تقدم بخلاف ستر العورة والنجاسة الحقيقية لان كل واحد
منهما امر حسي ما اعتبر زواله حسا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الثوب
والماء الذي معه قال رحمه الله ولان دليل النسخ ما لو جاء مقارنا كان
معارضا والقيد يعارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا
الاصل اختلاف الشهود في قدر الثمن ان البيع لا يثبت لان الزيادة
على الثمن يجعل الاول بعضه وقد صار كلامين وجه فصار اعتبرتين ولم يكن
للبعض حكم الوجود هذا دليل اخر على ان القيد نسخ للاطلاق يتضمن
الجواب عما يقال لو كان نسخا لما امكن الجمع بينهما لان الناسخ والمنسوخ متنافيان
واللازم باطل لامكان ذلك اذا كانا مجهولي التاريخ وتوجيهه ان يقال
دليل النسخ ما لو جاء مقارنا كان معارضا والقيد يعارض الاطلاق و
ممنوع عن العمل اذا جهل التاريخ وصار مقارنا معنى حقيقة الا انه يكون
التقييد نسخا للاطلاق كسائر وجوه النسخ اي دلائله ونظير هذا الاصل وهو
الزيادة نسخ اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف
والاخر بالبيع بالف وخمسمائة فانه لا يثبت البيع ولا تقبل الشهادة على اثبات
العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخمسمائة
جعل الالف بعض الثمن وانعقاده بجميع الثمن لا ببعضه وليس للبعض حكم



الوجود كما تقدم فمن هذا الوجه صار كل واحد في المعنى شاهدا بعقد اخر وهذا
في الحقيقة جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها
لا توجب تغييرا ورفعا كما شهد احد الشاهدين بالف والاخر بالف وخمسمائة
والمدعي يدعي الاكثر فانها تقبل على الالف لاتفاق الشاهدين عليها فقال الشيخ ليس
ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا وانما نظيره هذا
الفرع الاخير قال رحمه الله والذي يتصل باقسام السنن باب افعال النبي
عليه السلام وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو
الزلة لكنه ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن بيان مقرون
به من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه فغوى وقال حكاية عن موسى
عليه السلام في قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان والزلة اسم لفعل غير مقصود
في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو
حرام ولم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه
الافعال على نوعين ما ليس فيه صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي
فلا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها
تنقسم الى حسن وقبيح والحسن الى مباح ومستحب وواجب وفرض والقبيح الى محظور
ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء
وغيرهم واما القبيح فانما يصح وقوعه من غير الانبياء فاما الانبياء عليهم السلام فمعصومون
عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عندنا خلافا لبعض الاشعرية ولم يعصموا
عن الزلات وهي ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء في
افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء ولا تخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال
تعالى وعصى ادم ربه فغوى اي فعل ما لم يكن له فعله وقيل اخطا حيث طلب
الملك والخلد باكل ما نهي عنه وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في قتل القبطي قال
هذا اي ما عمل الشيطان جعل قتله من عمل الشيطان لانه قتله قبل الاذن له في ذلك
وقيل لانه عليه السلام مستامن فيهم وليس للمستامن قتل الكافر الحربي ولكنه كان
زلة لانه لم يقصد قتله وفي كلام الشيخ لف ونشر مشوش وتقسيم افعاله عليه
السلام الى اربعة انما هو اختيار الشيخ وشمس الائمة واما القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين
فانهم قسموها الى ثلثة واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض قيل
وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل ظني لا يتصور
في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها في حقه عليه السلام قطعية واجيب بان المراد

تقسيم افعاله بالنسبة الينا كما نشير اليه في آخر هذا الباب وحينئذ يتصور فيه الواجب
الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني وفسر الزلة بانها اسم لفعل
غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله اي
شغل الفاعل عنه اي عن المباح الى ما هو حرام لم يقصده اصلاً فكانه ماخوذ
من قول الرجل زل في الطريق اذا لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى المشي في الطريق
خلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه فاطلاقها على فعل آدم عليه السلام يكون
مجازاً قال صاحب الكشاف اطلاق العصيان على زلة آدم لطف بالمكلفين اي موعظة
كافية ومزجرة بليغة كانه قيل لهم انظروا كيف ذمت على النبي المعصوم زلته
بهذه الغلظة فلا تتهاونوا بما يفرط منكم من السيئات والصغائر فضلاً عن ان تجسروا
على التورط في الكبائر وذكر في عصمة الانبياء ان ذكر العصيان لم يكن مقصوداً بالذكر
بل لاظهار الاجتباء بعد ذلك كما قال ثم اجتباه ربه ليعلم ان معاملة الله تعالى
مع الانبياء على خلاف معاملته مع سائر العباد وتلك الزلة لم تسقط قدر آدم عليه السلام
وذكر ابو اليسر معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية
بل معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل وكانوا يعاتبون بذلك لجلاله قدرهم ومكانهم
من الله تعالى وعن هذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قال رحمه الله واختلفوا
واختلفوا في سائر افعال النبي عليه السلام مما ليس بسهو ولا طبع لان السهو لا يخرج عما يجب عليه
فقال بعضهم يجب الوقف فيها وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه فيها وقال الكرخي رحمه الله
نعتقد الاباحة فيها ولا يثبت الفضل الا بدليل ولا يثبت المتابعة منا اياه فيها الا
بدليل وقال الجصاص مثل قول الكرخي الا انه قال علينا اتباعه لا نترك ذلك الا بدليل
وهذا اصح عندنا اما الواقفون فقد قالوا ان صيغة الفعل اذا كانت مشكلة
امتنع الائتمار به لان الاقتداء هو المتابعة في اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن
مقتدياً فوجب الوقف الى ان يظهر واما الآخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة
الرسول عليه السلام قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والنصوص في ذلك كثيرة واما
الكرخي فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام هي الثابتة بيقين فلم يجز اثبات غيرها
الا بدليل فوجب اثبات اليقين لكن ولكل رجلاً عالماً يثبت الحفظ به لانه يقين وقد وجدنا
اختصاص الرسول عليه السلام ببعض ما فعله ووجدنا الاشتراك ايضاً فوجب الوقف فيه
ايضاً ووجه القول الآخر ان الاتباع اصل لانه امام مقتدى به كما قال الله تعالى اني
جاعلك للناس اماماً فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على غيره هذا الذي
ذكرنا تقسيم السنن في حقنا اختلف الناس في افعاله عليه السلام بعد الزلة



مما ليس بسهو كتسليمه على راس الركعتين في الظهر حتى قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام
نسيت ولا طبع مثل الافعال التي لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل
والشرب فانها على الاباحة بالنسبة الى الكل بلا خلاف قيل لا بد لتلخيص المتنازع فيه
من قيود اخر وهي ان لا يكون بياناً لمجمل الكتاب فانه يكون تابعاً له في الندب والاباحة
وان لا يكون امتثالاً او تنفيذاً لامر سابق فانه تابع له بالاتفاق ايضاً وان لا يكون مختصاً
به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع في النكاح وصفي المغنم وخمس الخمس
فانه لا بد ان على الشريك بالاتفاق ثم اختلف عباراتهم فذكر بعض الاصوليين ان بعض
الا انه قال لا فرق بين علمت صفته في الفعل وبين ما لم تعلم وهو الموافق لظاهر
كلام الشيخ فانه لم يبين ان الاختلاف المذكور فيما علم صفة فعله او فيما لم تعلم ولكن بيان
قول الكرخي على الوجه المذكور في الكتاب يشير الى انه فيما لم تعلم صفته فانه يقول فيه نعتقد
الاباحة فيها يعني في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة من الندب والوجوب
في حقه عليه الا بدليل واما ابو اليسر فقد حقق الخلاف على الوجه المذكور في الكتاب فيما اذا لم
تعلم جهة فعله ويكون من القرب فقال لو قام دليل على صفة فعله عليه السلام قال الكرخي من
اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي رحمه الله انه مخصوص به حتى
يقوم الدليل على المشاركة وقال الرازي والجرجاني من اصحابنا والشافعي وجميع المعتزلة تثبت
الشركة حتى يقوم الدليل على الخصوص وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات
يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب اختلف فيه بعضهم يجب الوقف فيها اي في هذه
الافعال التي لم نعرف صفتها حتى يقوم دليل الشركة ويتبين الوصف وهو مذهب عامة
الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالقفال والدقاق وغيرهما وقال بعضهم يلزمنا اتباعه
اي اتباع النبي عليه السلام فيها وتكون واجبة في حقه وهو مذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي
كابن سريج والاصطخري وعلي بن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال الكرخي
رحمه الله نعتقد الاباحة فيها يعني في حق النبي عليه السلام ولا نثبت الفضل على الاباحة وهو الندب
والوجوب في حقه عليه السلام الا بدليل ولا نثبت المتابعة منا اياه فيها الا بدليل وذكر في التقويم
قال الكرخي نعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بيان سائر الاوصاف فاذا قام على وصف
زائد كان عليه السلام مخصوصاً به حتى يقوم دليل المشاركة وقال شمس الائمة قال الكرخي رحمه الله
ان علم صفة فعله يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون
الاتباع فيه ثابتاً الا بقيام الدليل فعلى ما ذكر في التقويم معنى قوله ولا يثبت المتابعة منا
لا يصح منا ذهنئذ في افعاله سواء علم صفتها او لا الا بدليل يوجب المشاركة وعلى ما ذكر
شمس الائمة معناه ولا يثبت في الافعال التي لم تعلم صفتها الا بدليل قوله وقال الجصاص

قال في التقويم قال ابو بكر الرازي نعتقد الاباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعله ثم يلزمنا بعد
البيان اتباعه حتى يقوم دليل اختصاصه قال شمس الائمة والجصاص يقول بقول الكرخي
الا انه يقول اذا لم نعلم فللاتباع ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا فما ذكرنا التقويم
يشير الى انه انما يثبت الاتباع اذا علم وصف فعله كما صرح به ابو اليسر يعني في اول كلامه
وما ذكر شمس الائمة يدل على ان الاتباع ثابت بكل حال فقوله علينا اتباعه يعني لنا
جواز اتباعه فيه لا يترك ذلك الا ان يحمل على الخصوصية الا بدليل او معناه ووجب علينا اعتقاد
اباحته في حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل والفرق بين قول الجصاص وقول
الفريق الثاني في الكتاب ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب
في حقه وفي حقنا وفي قول الجصاص على اعتقاد انه مباح في حقه وفي حقنا كما لو ثبت اباحة
فعله من غير تخصيص فانظر الى هذا الاختلاف واختار الشيخ مذهب الجصاص قوله اما
الواقفون شروع في الاحتجاج على المذاهب المذكورة اما الواقفون فقد احتجوا بان
صفة الفعل ههنا مشكلة واذا اشكلت صفة الفعل امتنع الاقتداء اي المتابعة اما الاول
فلان الفرض ان صفتها لم تعلم وهي متعددة فكانت مشكلة واما الثانية فلان المتابعة
عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم
فلا يتحقق المتابعة والمخالفة ايضا غير جائزة فوجب الوقف قال شمس الائمة وهذا
الكلام عند التامل باطل لان هذا القائل ان منع الامة ان يفعلوا مثل ما فعله عليه السلام بهذا
الطريق فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك فقد اثبت صفة
الاباحة فعلى اي تقدير كان القول بحقيقة الوقف لا يتحقق وفيه نظر لكون الاقسام غير
حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف موجب الشك ولا شك
في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى به في تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص واما الآخرون
اي الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول صلى الله
عليه وسلم قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن شان الرسول وسمته وطريقته
كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وحمل الامر على الشان اولى من حمله على القول لان
الشان ينتظم القول والفعل على وجه واحد والجواب ان مطلق الامر لا يفهم منه الا
الذي هو ضد النهي وهو القول لا الفعل والنصوص في ذلك اي في وجوب اتباع الرسول
كثيرة قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال واتبعوه لعلكم تهتدون وقال
وما آتاكم الرسول فخذوه والبحث في ذلك قد تقدم في بحث الامر مستوفى واما الكرخي
فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام اي الاباحة والندب والوجوب ثابتة بيقين
لتحققها في كل الاحوال فلم يجز اثبات غيرها لوقوع الشك فيه الا بدليل لكن وكل



رجلا بماله فانه يثبت الحظ به لانه يقين وفيه نظر لانا لا نم تحقق الاباحة في كل الاحوال لكونها
شيئا وهذا يختص باثبات اعتقاد الاباحة فيها فان قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام
ببعض افعاله وذلك ظاهر ووجدنا اشتراكه عليه السلام مع امته ايضا وهذا الفعل لما لم يدل
دليل على احدهما لم يحملها على السواء وجب التوقف حتى يقوم دليل الاشتراك وهذا يختص
بعدم اثبات المتابعة الا بدليل ووجه القول الآخر بكسر الخاء وهو مختار الشيخ ان الاتباع
اصل والتمسك بالاصل واجب حتى يقوم الدليل على غيره اما الاول فلانه صلى الله عليه وسلم
امام يقتدى به لقوله تعالى لابرهيم اني جاعلك للناس اماما ولقوله لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة فان فيه التنصيص على جواز التأسي به في افعاله واما الثانية
فلان الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير الا بامور ضرورية فاذا لم يوجد دليل على
غيره لم يوجد المغير فيعمل به الا ترى ان الله تعالى نص على تخصيصه فيما كان مخصوصا
به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين في النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا
للامة على الاقدام بمثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة لان الخصوصية اذ ذاك ثابتة بدون
هذه الكلمة ولما سالت امراة ام سلمة عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل و
هو صائم فقالت لسنا كرسول الله وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ثم سالت ام سلمة
رسول الله عليه السلام عن سؤالها فقال عليه السلام هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت
اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال عليه السلام ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده
ففي هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من افعاله اصل لا يترك هذا الذي ذكرنا بقي هنا
الباب لتقسيم افعاله عليه السلام في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع الينا
ولهذا دخل الواجب فيه كما اشرنا اليه او هذا الذي ذكرنا من اول باب اقسام
السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم اي بيان طريقه في اظهار احكام الشرع وانما ذكر بلفظ
السنن في حقنا وبصيغة المفرد يعني بلفظ السنة في حقه عليه لان سنته تبلغنا بانواع
مختلفة بالقول والفعل والسكوت والتواتر والشهرة والآحاد واما السنة في حقه فاصلها
واحد وهو الوحي لان ما كان كل واحد من التقسيم في حقه راجع الى الوحي وهو واحد
نذكره بلفظ المفرد لذلك قال رحمه الله وهذا باب تقسيم السنة في حق النبي
صلى الله عليه وسلم ولولا جهل الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى الكف
عن تقسيمه فانه هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله ثم والوحي نوعان ظاهر
وباطن اما الظاهر فثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ
باية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والثاني ما ثبت عنده ووضح
له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي عليه ان روح القدس نفث في روعي

الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة يتصل به بالنسبة الينا وهذا الباب الذي تشرع باب تقسيم

ان نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدّى لقلبه
بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين
الناس بما اراك الله فهذا وحي ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك
حقيقته بالتأمل وان اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي عليه السلام
حتى كانت حجة بالغة وانما نكرم غيره بشيء منها لحقه عليه السلام على مثال كرامات الاولياء لولا
جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الكف عن تقسيم الوحي في اظهار
احكام الشرع اولى لكن الجهل والطعن دافع مجاز الاشتغال بتقسيمه اما الملازمة
فلانه صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى وتقدس ومن الاشتغال
بالتقسيم طلب الاحاطة بحاله وفيه ادب فكان الاولى تركه واما ان الجهل دافع فلان
بعض الباطنية يقولون ان الله تعالى انزل على رسوله بخيال غير موصوف ثم انه عليه السلام ادى
بلسانه العربي واما الطعن فلان الجهال قالوا لا حول له صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالاجتهاد
فلذلك اشتغل العلماء بتقسيمه وقالوا الوحي نوعان ومقصودهم من ذلك ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان معتمده في اظهار الاحكام على الوحي لكنه نوعان اي ضربان مختلفان ظاهر و
باطن فاطلاق الوحي عليهما يكون بالاشتراك اللفظي او التشابه اما الظاهر فثلثة
اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه صلى الله عليه وسلم بعد علمه عليه السلام بالمبلغ يعني الملك
باية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك كما ظهرت لنا الايات القاطعة
على وجود الصانع وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين يعني جبرئيل عليه السلام المراد
من قوله تعالى انه لقول رسول كريم ومن قوله تعالى قل نزله روح القدس ومن قوله نزل به
الروح الامين على قلبك والثاني ما ثبت عنده ووضح له عليه السلام باشارة الملك من غير
بيان بالكلام كما قال صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي اي وقع في قلبي
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها اي تستوفي رزقها بكمالها فاتقوا الله اي
اي اجتهدوا في طلب التقوى واجملوا في الطلب بمباشرة الاسباب
المشروعة وترك المبالغة لانه لا يؤدي الى الوقوع في المحظور معتقدين ان
الرزق من الله لان الكسب يجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجملوا اي فاتقوا
الله في طلبه بالاجمال في طلبه بالاحتراز من الاشتغال بالاسباب المحظورة والثالث
ما تبدى اي ظهر لقلبه من الحق بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض فهما تاكيدان لقوله
بلا شبهة بالهام من الله تعالى وفسره بقوله بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين
الناس بما اراك الله وقد قيل في تعريفه تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير
نظر في حجة ودليل والحجة في هذه الاقسام استقرائي وكلها وحي ظاهر لظهوره



في حق النبي عليه السلام مقرون بما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتأمل يعني ان النبي عليه السلام
مبتلى بدرك حقيقته بالتأمل فيما ظهر له من الاية الدالة على حقيته وان اختلف طريق الظهور
بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله بلا واسطة ونحن
مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه الينا بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه وهذه
وهذه الاقسام الثلثة من خواص النبي عليه السلام حتى كانت حجة بالغة فلو انه اكرم غيره عليه السلام
بشيء كان نبوته له لحقه عليه السلام على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام
والاتباع للمعجزة واذا كان كذلك لم يخرج بثبوته لغيره من خصائصه على انه ان ثبت لغيره
من خصائصه لا يكون حجة في احكام الشرع وجعل شمس الائمة هذا النوع وحيا باطنا لانه
حصل من باطنه في غير ان يظهر من شيء آخر قال رحمه الله واما الوحي الباطن فما
ينال باجتهاد الرأي بالتأمل في الاحكام المنصوصة واختلف في هذا الفصل فابى بعضهم
ان هذا من حظ النبي عليه السلام وانما له الوحي الخالص الظاهر لا غير واما الرأي والاجتهاد
لامته وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا والقول الصحيح
عندنا هو القول الثالث هو ان الرسول عليه السلام مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه
من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار احتج الاول بقوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطاء لا يصلح لنصب الشرع
ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع
اذاهم فصح اثباته بالرأي   الوحي الباطن هو الذي ينال باجتهاد الرأي بالتأمل
في الاحكام المنصوصة واضافة الاجتهاد الى الرأي من قبيل اضافة المسبب الى السبب ان كان الرأي
بمعنى القياس هو الظاهر اي الاجتهاد الحاصل بالرأي بسبب التأمل في الاحكام المنصوصة
وجعل الشيخ اجتهاده عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام يدل على
حقيته كالوحي اليه ظاهرا وجعله شمس الائمة تشبيها بالوحي لكونه بتسمية الشيء باعتبار
ما يؤول اليه فان كونه حجة ليس الا في المآل واختلف العلماء في هذا الفصل اي جواز
الاجتهاد للنبي عليه السلام في الاحكام الشرعية فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام
وانما له الوحي الخالص لا غير والرأي والاجتهاد لامته وقال بعضهم كان له العمل في
احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف رحمه الله وهو قول
مالك والشافعي رحمهما الله وقال اكثر اصحابنا بانه صلى الله عليه وسلم مأمور بانتظار الوحي
فيما لم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وصححه
الشيخ وقال هو الاصح عندنا ومدة الانتظار ما في بيانها من بعد احتج الفريق
الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه صلى الله عليه

ما ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فلا ينطق بالحكم الصادر عن
اجتهاد وبالمعقول وهو ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وكل ما هو محتمل للخطاء لا يصلح لنصب
الشرع ابتداء فالاجتهاد لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اما الاولى فظاهرة واما الثانية
فلان الشرع حق الله تعالى وحق الله اليه نصبه لكونه اعلم بحقه والقادر على اثباته وكل
ما هو حقه لم يثبت ابتداء الا بما يوجب علم اليقين لان المصير الى الراي الذي يحتمل
الخطاء انما يجوز عند الضرورة ولا ضرورة في حقه اذ الوحي ثابتة في كل وقت فكان
استقلاله عليه السلام بالراي كالاشتغال به مع وجود النص فان قيل كان النبي عليه السلام يعمل
في الحروب بالراي وهو من حقوق الله تعالى اجاب الشيخ بقوله بخلاف امر الحروب يعني
لا نم ان ذلك من حقوق الله لان مرجعه الى العباد بدفع ضرر او جر نفع وما هو من
حقوق العباد يجوز اثباته بالراي لحاجة العباد اليه وعجزهم عما فوق ذلك فيكون اثبات
امر الحروب بالراي ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز مخالفته بالاتفاق الا ترى انه
في امور الحرب لما جاز له الاجتهاد جازت مخالفته على ما سيجيء واما بطلان اللازم
فظاهر فان مخالفته حرام واجيب عن المنقول بان الظاهر ان المراد به الرد على
منكري القرآن حيث قالوا افترى على الله كذبا فيكون المعنى ان ما ينطق به انما
هو من الوحي لا ان كل ما صدر عنه فهو من الوحي ولئن سلم ان كل ما صدر عنه فهو وحي
لكن لا نم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون من الوحي لما ذكرنا انه وحي باطن باعتبار المال
وعن المعقول بانا لا نم عدم الضرورة فان الفرض انه عليه السلام لم يكن قادرا على اليقين
حين العمل بالاجتهاد لان الفورة بالوحي وحين العمل لم يكن الوحي حاصلا وعن الثالث
بانا لا نم جواز المخالفة فيما ثبت بالاجتهاد فان الحكم الثابت بالاجماع الذي يكون سنده
اجتهادا ثابت بالاجتهاد ولا يجوز مخالفته واذا كان الممتنع المخالفة فالثابت باجتهاد
النبي عليه السلام اولى ان يكون ممتنع المخالفة قال رحمه الله ووجه القول الآخر ان الله
تعالى امرنا بالاعتبار عاما بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو عليه السلام احق الناس
بهذا الوصف وقال الله تعالى ففهمناها سليمان وذلك عبارة عن الراي من غير نص
وكذلك قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب بالراي وقال النبي عليه السلام
للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك فقالت
نعم قال فدين الله احق وقال لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك وهذا قياس ظاهر وقال فمن الحق
الى اهله انه يوجر احدنا في شهوته فقال ارايت لو وضعه في حرام اما كان يأثم

فيقبل يوجر



وقال في صدقة حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه
وهذا قياس واضح في تحريم الاوساخ بحكم الاستعمال ولان الرسول عليه السلام اسبق الناس في العلم
حتى وضح له ما خفي على غيره من المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص واذا
وضح له لزمه العمل به لان الحجة للعمل شرعت احتج المجوزون بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه الاستدلال ان
الله امر بالاعتبار لاولي الابصار عاما والابصار جمع والمراد به البصيرة والنبي صلى الله
عليه وسلم احق الناس بهذا الوصف اي بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة
وبالدخول تحت الخطاب وقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ
نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وقصته ما روي ان
صاحب الغنم التي نفشت وصاحب الزرع عن ابن مسعود وشريح انه لزما اختصما
الى داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الكرم فقال سليمان عليه السلام او غير ذلك
تدفع الكرم الى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان وتدفع الغنم الى صاحب
الكرم فيصيب من البانها حتى يعود الكرم كما كان ثم يدفع كل واحد منهما الى صاحبه فقال
داود عليه السلام القضاء ما قضيت فاخبر الله تعالى عن تلك بقوله وداود الى قوله ففهمناها
والضمير للحكومة ووجه الاستدلال ان التفهيم عبارة عن الراي في غير نص اي وحي لان
سليمان عليه السلام كان صغيرا ما بلغ حد الوحي فانه روي انه كان في احدى عشر سنة و
لان ما قضى به داود عليه السلام لو كان بالوحي لما وسع لسليمان خلافه ولما مدح على المخالفة
علم انه بالراي وذكر في المطلع انهما اجتهدا واجتهاد سليمان كان اشبه الى الصواب
فرجع داود اليه قبل الحكم لان الحكم اذا وقع عن اجتهاد لا ينقض باجتهاد آخر وقوله
لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه ووجه الاستدلال انه جواب صدر من داود عليه
بالراي فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رايه قال شمس الائمة
حكم داود بالراي حين سمع الجواب فانه قال لقد ظلمك وهذا بيان بالقياس الظاهر
واستدل ابو يوسف رحمه الله بقوله انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك
الله ووجه الاستدلال ما قرره ابو علي الفارسي بالسبر والتقسيم ان الاراءة اما من الراي
الذي هو الاجتهاد واما من الرؤية بمعنى الابصار واما بمعنى العلم لا سبيل الى الثاني لان
المراد بما في قوله تعالى بما اراك الله هو الاحكام واراءة العين في الاحكام مستحيلة ولا الى
الثالث لانه ح تكون الاراءة بمعنى الاعلام وهو متعد الى ثلثة مفاعيل فيجب ذكر
المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى الموصول وهو
في حكم الملفوظ فتعين الاول فالمعنى بما جعله الله رايا لك واجيب بان معناه الاعلام

وما مصدرية لا موصولة فلا ضمير وحذف المفعولين جائز واما السنة فما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين الحديث وقد مر فيما تقدم
وسياتي في باب القياس وقال لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا ففيم اي ففيم شك اذ قد علمت ذلك
فاعتبر مقدمة الجماع بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر
بل عدم الفساد في القبلة اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والمضمضة قد تسكن
العطش وقال في حديث طويل وفي بضع احدكم صدقة يعني من اتى اهله يوجر عليه
فقيل ايوجر احدنا في شهوته فقال عليه السلام ارايت لو وضعه في حرام اما كان يأثم
فاذا وضعه في الحلال يوجر اعني مباشرة الحلال في لزوم الاجر بضدها وهو مباشرة
الحرام في لزوم الوزر وهذا اثبات بالراي وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا قياس واضح في تحريم الاوساخ
بجامع الاستعمال والمج رمي الماء بالفم واما المعقول فلان الرسول صلى الله عليه وسلم اسبق
الناس اي اكملهم في العلم بمعاني النصوص وكل من كان كذلك لا يخفى عليه معاني النص فالنبي
عليه السلام لا يخفى عليه معاني النصوص اما الاول فلانه عليه وضح له ما خفي على غيره من المتشابه
والمجمل واما الثانية فلان المتشابه والمجمل اذا وضح له ففهم بما من المشكل والخفي والظا
والنص احرى ورد منع المقدمة الاولى فقوله في بيانها حتى وضح له ما خفي على غيره
غير صحيح لانه يناقض ما تقدم في اول الكتاب من قوله وعندنا ان لا حظ للراسخين
في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله وان الوقف على قوله
الا الله واجب كما هو مختار السلف وهو يقتضي ان لا يعلمه الرسول ومختار
الخلف ان يعلمه الراسخون في العلم فاما ان يعلمه الرسول ولا يعلم غيره فلم يذهب
اليه احد وهو مخالف لما دل عليه النص من كل وجه واجيب بان معنى الاية على
تقدير الوقف على قوله الا الله احد لا يعلمه بدون تعليم الله كما في قوله لا يعلم الغيب
الا الله اي لا يعلم بدون تعليم الله ورد بان الاية تقتضي حصر العلم على الله واذا صار النبي
عالما به قبل نزول هذه الاية لا يستقيم الحصر واجيب بانه يجوز ان يكون التعلم حاصلا
بعد نزول هذه الاية فلا يكون النبي عالما به قبل نزولها فيستقيم الحصر وبانها دلت على
حصر العلم على من علمه الله كما في قوله لا يعلم الغيب الا الله حيث لا يمنع ان يعلمه غيره
الله كما ان تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول واذا وضح
له معاني النص لزمه العمل به لان المحجة للعمل شرعت والقياس من جملة العمل لانه مبني
على معاني النص قال رحمه الله الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء واجتهاده لا يحتمل



القرار على الخطاء فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل ان الله مصيب بيقين وذلك مثل امور الحرب
وقد كان النبي عليه السلام يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في امور الحرب
الا يرى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ براي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو
الراي عنده ثم من عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر
ثمار المدينة ثم اخذ برايهما وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير في النزول على الماء
يوم بدر وقد كان يقطع الامور دونهم فيما اوحي اليه في الحرب كما في سائر الحوادث
والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وقد كان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما
قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما ولا تحل المشورة مع قيام الوحي وانما تحل المشورة في العمل
بالراي خاصة الا ان النبي عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء فاما غيره فلا يعصم عن القرار
على الخطاء واذا كان كذلك كان اجتهاده ورايه صوابا بلا شبهة الا انا اخترنا تقديم انتظار
الوحي لانه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وعلى ذلك غالب احواله في ان لا يخلو عن
الوحي والراي ضروري فوجب تقديم الطلب لاحتمال الاصابة غالبا كالتيمم لا يجوز في موضع
وجود الماء غالبا الا بعد الطلب فصار ذلك كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق
سائر المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله الا ان يخاف الفوات في الحادثة ومما يتصل
بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له هذا جواب
عما يقال لما جاز له الاجتهاد ينبغي ان تكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا كاجتهاد
غيره ويجوز مخالفته ووجهه ان اجتهاده ليس كاجتهاد غيره لا يكون كاجتهاده فاذا اقره
الله سبحانه وتعالى عليه دل على انه هو الصواب فيوجب علم اليقين بالنص يكون مخالفه
كافرا وهو نظير الالهام فان الالهام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره
ليس كذلك واعلم ان اكثر العلماء على ان اجتهاد النبي عليه السلام لا يحتمل الخطاء لانا امرنا
باتباعه في الاحكام بقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا
يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وبغيره من الايات فلو جاز عليه الخطاء
لكنا مامورين باتباعه وهو لا يجوز ومذهب اكثر اصحابنا انه يحتمله لقوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم فانه يدل على ذلك وغير ذلك مما سياتي من الادلة ولهذا وقع في بعض
النسخ واجتهاده لا يحتمل ولا يحتمل القرار على الخطاء وهو موافق لما في التقويم فان الله قبل
نبيه وكان الرسول عليه السلام معصوما عنه اي الخطاء ومما وقع في اصول شمس الائمة من قوله
انه يعمل برايه وكان لا يقر الا على ما هو الصواب يدل على ما هو في اصول الخطاء اي
النسخة قوله وذلك مثل امر الحروب اي العمل بالراي والاجتهاد في سائر الاحكام مثل

لان اجتهاده غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده عليه السلام لا يحتمل القرار على الخطاء فاجتهاد غيره

العمل به في امر الحروب والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعاه الطايفة الاولى فان النبي صلى
الله عليه وسلم كان يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في امر الحروب وذلك
يدل على بطلان الفرق الا يرى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ براي ابي بكر وكان
ذلك هو الراي عنده وقصته ما روي ان يوم بدر قتل من المشركين سبعون واسر منهم
سبعون فيهم العباس عم النبي عليه السلام وعقيل ابن ابي طالب فاستشار النبي ابا بكر فقال
قومك واهلك ارى ان تاخذ منهم الفدية لعل الله ان يتوب عليهم ويكون لنا ما اخذت
قوة لنا على الكفار فقال عليه السلام لعمر رضي الله عنه ما ترى يا ابن الخطاب قال كذبوك واخرجوك
وهولاء ائمة الكفر فقدمهم واضرب اعناقهم وان الله تعالى اغناك عن الفداء فمكن
عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان قريب لعمر رضي الله عنه فلنضرب اعناقهم
حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا هوادة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر مثل ابرهيم
حيث قال ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر مثل نوح حيث قال لا تذر على الارض
من الكافرين ديارا فمال الى ما قال ابو بكر فمن عليهم سبق انباته في اللوح المحفوظ وهو
ان لا يعاقب احد يخطئ في الاجتهاد وقيل كتابه انه سيحل لهم الفدية وقيل ان اهل
بدر مغفور لهم وقيل ان الله لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة بتقديم النهي ولم يتقدم
النهي عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر وامضى ذلك الحكم بعد
العتاب بقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وكان ذلك وكما شاور صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ
وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برايهما روي
ان الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة
رئيسهم عيينة بن حصن وابو سفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى عيينة ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار المدينة فابى الا ان يعطيه نصفها
فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة احدهما رئيس
الاوس والآخر رئيس الخزرج فقالا ان كان ما قلته وحيا فسمعا وطاعة وان كان
رايا فلا نعطيهم الا السيف فقال عليه السلام بل رايي فقالا يا رسول الله انا لم نعطهم في
الجاهلية شيئا منها الا بيعا او قرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لا نعطيهم الدنية ونحن
الغالبون ففرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ برايهما ثم قال للذين جاءا
بالصلح فلا نعطيكم الا السيف وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير في النزول على
الماء يوم بدر حين قال له اسيد ان كان عن وحي سمعنا وان كان عن راي فانا
ارى ان تنزل على الماء و نتخذ الحياض فاخذ النبي عليه السلام برايه و نزل على الماء واعلم
ان في كلام الشيخ تسامحا لان المشاورة في اسارى بدر يصلح ان يكون نظيرا لقوله
يشاور في سائر الحوادث قوله وكما شاور معطوف على ذلك وهو يصلح ان يكون نظيرا لقوله يشاور في سائر الحوادث

عليه وسلم

واخذ منهم الفداء فنزل قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم من الله سبق



يشاور في سائر الحوادث لان ذلك في امور الحرب فلا يصلح الزاما على الخصم وكذلك قوله وكذلك
اخذ براي اسيد بن حضير قال صاحب الكشف وعندي ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن
معاذ وقعت زايدة من الناسخ فبدونها يستقيم الكلام فيصير الكلام المشاورة في الاسارى
نظيرا لقوله يشاور في سائر الحوادث ومشاورة السعدين والاخذ براي اسيد نظيرا
لقوله مثل مشاورته في امر الحروب وهكذا وجدت في النسخة العتيقة المقروءة على
العلامة شمس الائمة الكردري قوله وقد كان يقطع الامر اي الشان دون الحكم متصل بقوله
مثل مشاورته في امور الحرب يعني كان حكم في امر الحروب بالقطع اذا كان فيه وحي كما كان
يفعل في سائر الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما
اذا وجد فيها الوحي وفيما لم يوجد ثم اكد ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله يعني لانم
ان امر الحرب يرجع الى العباد فانه محض حق الله فيما بينهم وبين غيره فرق فانه صلى الله عليه وسلم
كان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما من غير فرق بين ان يكون حربا
او غيره قوله ولا يحل المشورة متصل بقوله يشاور في سائر الحوادث يعني بسب مساواته عليه
السلام اياهم ولا يحل ذلك مع قيام الوحي لقيام الحجة فلا احتاج اليها وانما يحل المشورة في العمل بالراي
خاصة قيل وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سوال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشهورة كان
يفعلها لتطييب قلوبهم لا للعمل فقال ليس كذلك بل للعمل بالراي خاصة لانه اذا استشارهم
فيما اوحي اليه وفيما لم يوح اليه فلا يخلو اما ان كان يعمل برايهم اولا فان كان يعمل برايهم وكان ذلك
معلوما عندهم فليس في الاستشارة تطييب قلوبهم بل فيها نوع من الاستهزاء ولا يظن ذلك
برسول الله عليه السلام وان كان يستشيرهم ليعمل برايهم فلا شك ان رايه كان اقوى واذا جاز
له العمل برايهم فيما لا نص فيه فبرايه اولى فعلم انه كان يستشيرهم لتقريب الوجوه
واعاد قوله الا ان النبي معصوم عن القرار على الخطاء ردا للكلام الخصم وجوابا عن قوله الاجتهاد
محتمل للخطاء فلا يصلح لنصب الشرع فكانه يقول لانم ان اجتهاده محتمل للخطاء لانه معصوم
عن القرار على الخطاء واذا كان كذلك كان اجتهاده ورايه صوابا بلا شبهة وقوله الا انا اخترنا
تقديم انتظار الوحي لانه عليه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وحاصل ذلك غالب احواله
في ان لا يخلو عن الوحي والراي ضروري لا يصار اليه الا للعجز عن الاصل واحتمال اصابة
الاصل بنزول الوحي قائم لما لم يفوت فقدم الطلب بانتظار مدة الوحي في حقه عليه السلام
كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين فانه لا يجوز لهم الاجتهاد
الا بعد الطلب ثم مدة الانتظار على ما يرجو نزوله يعني يفوت الحادثة بلا حكم وانما تتصل سنة
نبينا شرايع من قبله وانا اخترناه اي شرايع من قبله على تاويل المذكور او لكون الشرايع
مضافة الى المذكور وهو من قبله لانه اختلف في كونه شريعة له فلهذا اخرناه.

محتمل

استثناء من ... الثاني وبيان المختار ... الواجب لم ... هو المختار ... اخترنا عدم ... الوحي

يعني الغرض ... الوحي باقيا ... ان المدة باقية

قال رحمه الله وهذا باب شرائع من قبلنا قال بعض العلماء يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل
على النسخ بمنزلة شرائعنا وقال بعضهم لا يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم
يلزمنا على أنه شريعتنا والصحيح عندنا أن ما قص الله تعالى منها علينا من غير إنكار أو قصه
رسول الله من غير إنكار يلزمنا على أنه شريعة رسول الله عليه السلام    هذا باب بيان الاختلاف
في شرائع من قبلنا اعلم أنه يجوز أن يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويأمره بالعمل بها ويجوز
أن ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف فيهما لا يقال لا فائدة في الاتفاق
لبعثته لأن شريعته حينئذ معلومة من غيره لأنا نقول أنهما وإن اتفقا في البعض يجوز أن يختلفا
في بعض آخر ويجوز أن يكون الأول مبعوثا إلى قوم والثاني إلى غيرهم ويجوز أن يكون شريعة الأول
اندرست فلا تعلم إلا من جهة الثاني ويجوز أن يكون قد حدث في الأولى بدع فتزيلها الثانية
ثم اختلف العلماء في وقوع التعبد بها في موضعين أحدهما أنه صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا
بشرع أحد قبل البعثة أو لا فنفاه بعضهم ذلك وهو مختار محققي أصحابنا لأنه عليه قبل الرسالة
في مقام النبوة لم يكن أمة نبي قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة إبراهيم
عليه وغيرها وأثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل كان متعبدا بشريعة نوح عليه السلام وقيل
بشريعة إبراهيم وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى عليهم السلام وقيل بما ثبت أنه
شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيرهما وموضع بيان هذه المسألة أصول الكلام و
الثاني ما عقد هذا الباب لبيانه وهو أنه صلى الله عليه وسلم هل كان بعد البعثة متعبدا
بشرائع من قبله وأن كل شريعة ثبتت لنبي فإنها باقية في حق من بعده إلى يوم القيمة إلا أن
يقوم دليل النسخ وعلى هذا يلزمنا شرائع من قبلنا على أنه شريعة لنبينا إلا أن يثبت
نسخها وقال أكثر المتكلمين وبعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا
بشريعة من قبله وأن شريعة كل نبي تنتهي بوفاته أو ببعث نبي آخر إلا ما لا يحتمل التوقيت
والنسخ وعلى هذا لا يجوز العمل بها إلا بما قام الدليل على بقائه ببيان الرسول المبعوث بعده
وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على أن ذلك شريعة
لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من
الكتاب وبين ما ثبت ببيان القرآن والسنة وذهب أكثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور
والقاضي أبو زيد والشيخان وعامة المتأخرين إلى أن ما ثبت بكتاب الله تعالى أنه
كان شريعة من قبلنا أو ببيان الرسول يلزمنا العمل به على أنه شريعة نبينا ما لم يظهر
نسخه فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه
لما ثبت أنهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من أسلم منهم لأنه إنما يعرف ذلك بظاهر
الكتاب أو بنقل جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا هذا تحرير الأقوال في هذا

اعلم أن قال من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين كان متعبدا بشرائع من قبله صح



الباب نقلناها كما وجدناها والله قال رحمه الله احتج الأولون بقول الله تعالى أولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده والهدى اسم يقع على الإيمان والشرائع ولأنه ثبت حقيقته دينا لله تعالى ودين مرضي
عنده قال الله تعالى لا نفرق بين أحد من رسله وقال ومصدقا لما بين يديه من الكتاب
ومهيمنا عليه فصار الأصل هو الموافقة    احتج أهل المقالة الأولى بقول الله تعالى أولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده أولئك إشارة إلى الأنبياء الذين ذكروا والاقتداء افتعال
من قدوة يقتدوه قدوة إذا اتبع أثره والهاء للسكت توقف عليها في الوقف وتحذف في الوصل
وقرأ ابن عامر بالكسر في الوصل جاعلا الهاء ضمير المصدر كما في قوله عليه السلام واجعله الوارث
منا ووجه الاستدلال أن الله تعالى أمر نبينا بهدى الأنبياء والهدى يقع على الإيمان والشرائع
جميعا فيكون مأمورا بالاقتداء في الإيمان والشرائع جميعا أما الأولى فظاهرة لكونه مدلول اللفظ
وأما الثانية فلأن الاهتداء يقع بالكل بدليل أن الله تعالى وصف المتقين بالإيمان وإقام الصلوة
وإيتاء الزكوة ثم قال أولئك على هدى من ربهم ولأن الشرع من قبلنا حقيقته دينا لله تعالى وكل ما هو
دين لله حسن مرضي عنده فشرع قبلنا ثبت مرضي عنده وكل من المقدمتين
ظاهرة لا تحتاج إلى بيان وإذا كان مرضيا عنده كان معمولا به كما كان قبل بعثة الثاني فإن كونه
معمولا به كان لكونه مرضيا عنده وببعث الثاني لم يخرج عن ذلك بل بعثه مؤيد له قال الله
لا نفرق بين أحد من رسله وقال إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
ومهيمنا عليه أي شاهدا على ما قبله من الكتب تعرف أن الأصل موافقة شرائع من قبلنا
إلا إذا ظهر تغيير بدليل النسخ قال رحمه الله واحتج أهل المقالة الثانية بقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولأن الأصل في الشرائع الماضية الخصوص لأنها كانت
تحتمل الخصوص بالمكان في رسولين بعثا في زمان واحد في مكانين إلا أن يكون أحدهما تبعا
للآخر كما كان في قصة إبرهيم عليه السلام فآمن له لوط وكما كان هرون لموسى عليهما السلام فكذلك
في الزمان أيضا فصار الاختصاص هو في شرائعهم أصلا إلا بدليل    واحتج أهل المقالة الثانية
وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته أو ببعث رسول آخر بقوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا أي لكل أمة جعلنا منكم أيها الناس شريعة ومن الطريق
الظاهر ومنهاجا أي طريقا واضحا وهذا يقتضي أن يكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها
نبيهم وبالمعقول وهو أن الأصل واجب العمل والأصل في الشرائع الماضية الخصوص
أما الأولى فظاهرة وتقدم البيان في مثله وأما الثانية فلأن بعث الرسل لبيان الإيمان
في الناس حاجة الله وإذا لم تجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت
الثاني بشرع مستأنف لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة وإذا لم يكن لهم حاجة
لم يكن في بعثه فائدة وهو باطل واستدل الشيخ على ذلك بقوله الأول أنها كانت تحتمل

الخصوص في المكان بان كانت مختصة بمكان حتى وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان
آخر في زمان واحد كشعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل
مدين وشريعة موسى ببني اسرائيل وقوله الا ان يكون احدهما تبعا للآخر متصل
بقوله يحتمل الخصوص يعني احتمال الاختصاص فيما لا يكون احد الرسولين تبعا للآخر فانه
لا يثبت الخصوص ح كابرهيم ولوط فان لوطا كان تبعا لابرهيم وداعيا الى شريعته و
كما كان هرون لموسى كما اشار اليه في قوله تع فارسله معي ردءا واجعل لي وزيرا من
اهلي هرون فكذلك يحتمل الخصوص في الزمان بان تكون الشريعة مختصة بزمان دون
آخر فصار الاختصاص في شرايع من قبلنا اصلا الا بدليل والقائل لا يقول احتمال الخصوص
لا يستلزم الخصوص واحتمال الخصوص في المكان لا يستلزم احتماله في الزمان وقوله فصار
الاختصاص في شرايعهم اصلا ليس بلازم مما ذكروا انما اللازم منه ان يقال فصار احتمال الاختصاص
اصلا لا الاختصاص والجواب ان احتمال الخصوص كاف في حصول المطلوب فان الاختصاص
اذا كان لا يكون الاتباع لازما وجواز الاختصاص بالمكان يقتضي جوازه بالزمان لان علة جوازه
بالمكان اختلاف مصالح العباد وهو موجود في الزمان واللازم من المذكور هو احتمال الاختصاص
لكنه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه دليلا على ان الاختصاص ههنا قد
وقع بدليل ان النبي عليه السلام قال اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاسود
والاحمر وقد كان النبي يبعث الى قومه الحديث. قال رحمه الله واحتج اهل المقالة
الثالثة بان النبي عليه السلام كان اصلا في الشرايع وكانت شريعته عامة لكافة الناس وكان
وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تع ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ما هي
فقال التورية فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي فصار الاصل هي الموافقة والالفة لكن بالشرط الذي قلنا و
معروف لا ينكر من فعل النبي عليه السلام العمل بما وجده صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف
الا بوحي خلافه ثبت ان هذا هو الاصل الا ان التحريف من اهل الكتاب كان
امرا ظاهرا وكذلك الحسد والعداوة والتلبيس كثير منهم ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا
في هذا ان يقص الله تع ورسوله علينا من غير انكار احتياطا في باب الدين وهو المختار عندنا من الاقوال
بهذا الشرط الذي ذكرنا قال الله تعالى ملة ابيكم ابرهيم وقال قل صدق الله فاتبعوا ملة ابرهيم
حنيفا فعلى هذا الاصل يجري هذا الفصل وقد احتج محمد رحمه الله في تصحيح المهايات والقسمة
واحتج اهل المقالة الثالثة وهم الاولى قالوا انها تلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان
ان النبي صلى الله عليه وسلم اصل في الشرايع كلها وكل من كان اصلا في الشرايع لا يجوز ان يكون

يحتمل الاختصاص

التهوك التحير
التهوك انما
مثل التهور
وهو الوقوع
في الشيء
بقلة مبالاة
وروية

الكتب

تابعا



تابعا لغيره فيهما واما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان شريعته عامة للناس كافة وكان
وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا ووجه الاستدلال ما ذكره صاحب الكشاف في تفسيره الوجه
الثاني انه قدم ارساله في كل امة رسولا وانهم كذبوا رسلهم وقد جاءتهم بالبينات والزبر
والكتاب المنير ثم قال ان الذين يتلون كتاب الله فاثنى على التالين لكتبه العاملين
بشرايعه بين المكذبين بها من سائر الامم واعترض بقوله والذي اوحينا اليك من
الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه ثم قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا اي من بعد اولئك المذكورين نريد بالمصطفين من عباده اهل الملة
الحنيفية وعلى هذا يكون الكتاب في اورثنا الكتاب هو الكتاب الذي في قوله
ان الذين يتلون كتاب الله لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى كما تقدم والكتاب في قوله والذي اوحينا اليك من الكتاب اعتراض كما
ذكره والمراد من اهل الملة الحنيفية هو الرسول عليه السلام واتباعه وفي هذا اشارة الى
ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا الا انها بقيت شريعة لهم كالميراث
ينتقل الى الوارث على انه ملك للوارث لا ان يكون ملكا للمورث كما عرف في مكانه ومما
يؤيد هذا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة
ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه فانه ابين دليل على انه هو
الاصل والكل ممن تقدم وتأخر في حكم المتبع له فان قيل الانبياء كلهم كانوا قبله
فكيف يكون هو اصلا في شرايعهم اجيب بان ذلك غير مستحيل شرعا فان الاربع
قبل النطفة تابعة له ولم يمنع من كون الفرع اصلا فكان الانبياء عليهم السلام موسسون
لقواعده واما النبوة انما بلغت حد الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم ولهذا كان خاتم النبيين
ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ما هي فقال
التورية فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي لا يقال هذا الحديث دليل على خلاف المدعى لان المدعى
ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل في الشرايع والحديث يدل على انه لو كان
حيا لاتبع لكنه لنبي حي فلا يكون متبعا لان ذلك استثناء نقيض المقدم وهو غير
منتج ثم محاسن الشريعة عبارة عن ايجاب شكر المنعم وايجاب العبادات والامر بالعدل
والانصاف ومكارم الاخلاق عبارة عن العفو عند القدرة والاحسان الى المسيء
وكظم الغيظ والتهوك التحير وقيل هو مثل التهور وهو الوقوع في الشيء بقلة
مبالاة وروية فقوله فصار الاصل هي الموافقة والالفة متصل بقوله وكان

وارثاً يعني لما ثبت انه وارث لما مضى صار الاصل هو الموافقة لما قلنا ان الميراث
ينتقل الى الوارث على انه له لكن بالشرط الذي قلنا وهو ان يصير شريعة لنبينا فوله
معروف لا ننكر من فعل النبي عليه السلام استدلال بفعله فانه عليه السلام عمل لما وجد صحيحا فيما
سلف من الكتب غير محرف مثل رجم اليهود بين اللذين زنيا بحكم التوراة فثبت
ان هذا اى ما قلنا من الموافقة والالفة بالشرط المذكور هو الاصل الا ان التحريف
استثنار من القول الثالث او من قوله هذا هو الاصل يعني لكن وبيان للمختار
من الاقوال اى لكن لما كان التحريف من اهل الكتاب امرا ظاهرا وكذلك الحمل و
العداوة والتلبيس كثر منهم ووقعت الشبهة في نقلهم شرطنا في هذا ان يقص
الله تعالى ورسوله من غير انكار احتياطا في باب الدين وهو المختار اى القول
الثالث هو المختار عندنا بهذا الشرط الذي ذكرنا من ان يقص الله ورسوله من غير
انكار وقوله قال الله تعالى ملة ابيكم ابرهيم وقال الله قل صدق الله فاتبعوا
ملة ابرهيم حنيفا متصلان بقوله فصار الاصل هو الموافقة بهذا النصان يدلان
على ان هذه الشريعة ملة ابرهيم وقد امتنع كونها ملة للحال لما مر فدل القول الثالث
فتكون ملته على معنى انها كانت له فبقيت حقا كذلك وصارت لنبينا عليه السلام كا
كالمال الموروث مضافا الى الوارث للحال ولا تمسك لهم بقوله لكل جعلنا الآية فان نسخ
الاولى في الجملة لا على انتساخها بالكلية فما بقي منها غير منسوخ يصير شريعة للمتأخر و
ولما فرغ الشيخ من بيان ما هو المختار استدل على ان ما اختاره مذهب اصحابنا
بما احتج به محمد رحمه الله في تصحيح المهاياة والقسمة بقول الله تعالى ونبئهم ان الماء
قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فانه احتج بهذا النص لاثبات الحكم
به في غير المنصوص عليه بما هو نظيره ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم
شريعة لنبينا فانه يبقى احكام شريعة محمد الشرائع من قبله ثم نقل قوله ونبئهم
الآية دليل على جواز القسمة في العين وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
دليل جواز المهاياة والصحيح انها بمنزلة المترادفين ههنا وان المراد قسمة الماء
بطريق المهاياة والمهاياة قسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان لينتفع هذا
بالنصف المفرز بالكل في كذا من الزمان وذلك كذلك قال رحمه الله وما يقع به ختم
باب السنة باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي
واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا رحمهم الله وقال الكرخي
لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد منهم ومنهم
من فصل في التقليد فقلد الخلفاء الراشدين وامثالهم رضي الله عنهم لما تحقق



شبهة السماع في قول الصحابي فناسب ان يلحق بالسنة بما سنة اذ الشبهة بعد الحقيقة ولا خلاف ان قول
الصحابي اما فيما كان او نقيضا ليس بحجة على صحابي آخر واما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن
بعدهم من المجتهدين قال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في رواية وجماعة من اصحابنا انه حجة
وتقليده واجب يترك به اى بقوله او بمذهبه القياس وهو مذهب مالك والشافعي
رحمهما الله في رواية واحمد بن حنبل وهو مختار الشيخين وابي اليسر قال ابو سعيد وعلى هذا
ادركنا مشايخنا وقال الكرخي رحمه الله لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال
القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم ولا يكون قوله حجة مطلقا
سواء كان فيما يدرك او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم اى
من العلماء من فصل في تقليد الصحابة فاوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم في الفضيلة
كابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل ومنهم من قلد الشيخين منهم واعلم ان التقليد على
انواع واجب كتقليد الانبياء وإجماع السلف وهو تقليد صورة عمل بالدليل معنى وتقليد
العامي العلماء في الفروع اذا كانوا اعدلا ولائمة اهل السنة والجماعة واما في اصول الدين فقد
قال بعض اصحابنا يجب عليه وقال بعضهم والاشعرية وعامة اصحاب الشافعي لا يجوز
كتقليد العالم من غير الصحابي في الفروع قال ابو حنيفة رحمه الله جائز وقالا وقال الشافعي
لا يجوز وحرام كتقليد الآباء في الكفر والبدعة فان الله تعالى ذمهم على ذلك بقوله انهم
الفوا آباءهم ضالين قال رحمه الله وقد اختلف عمل اصحابنا رحمهم الله فقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله ان اعلام قدر رأس المال ليس بشرط وقد روي عن جابر وابن مسعود رضي
الله عنهما خلافه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الاجير المشترك انه ضامن وقد روي ذلك
عن علي رضي الله عنه وخالف ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأي وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل
بالقياس فقد قالوا في اقل الحيض انه ثلثة ايام واكثره عشرة ايام ورووا ذلك عن انس وعثمان
بن ابي العاص الثقفي وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عائشة
رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم اختلف عمل اصحابنا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمد رحمهم
الله في تقليد الصحابي ولم يثبت عنهم فيه رواية ظاهرة فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله السلم
قدر رأس المال اى تسميته مقداره اذا كان مشارا اليه ليس بشرط لان الاشارة
ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة وابو حنيفة
رحمه الله شرط ذلك وبلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما وقال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله الحامل تطلق ثلثا للسنة كالآيسة والصغيرة لان الحيض في حقها غير موجود
الى زمان الوضع كما في الصغيرة الى وقت البلوغ وقال محمد رحمه الله لا تطلق الا واحدة
قال بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله

لا

الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد

في هذا الباب

وقال ابو يوسف وابو حنيفة الحامل تطلق ثلثا للسنة وقد روي عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما خلافه وقال

في الأجير المشترك انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة
ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والغارة العامة لا يضمن بالاتفاق
ورويا ذلك عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة اموال الناس وخالف
ذلك اي المروي ابو حنيفة رحمه الله بالرأي اي بالقياس لان الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان
شرط وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط بالعقد ولم يوجد التعدي والتفويت
لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية ولم يوجد عقد موجب للضمان ايضا
فتعين القول انه امانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة هذا اذا كان فيما يعقل بالقياس كما
ذكرنا واما فيما لا يعقل بالقياس فقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فقد قالوا في اقل الحيض
انه ثلثة ايام ورووا ذلك عن انس وعثمان بن ابي العاص الثقفي وافسدوا شراء ما باع باقل
مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم والقياس يقتضي
جوازه كما قال الشافعي رحمه الله لان الملك في المبيع قد تم قبل القبض للمشتري فيجوز بيعه
من البائع كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن وقصة زيد بن ارقم معروفة وفيها انه جاء
الى عائشة معتذرا فتلت قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف
والقياس المخالف لقولها لانها جعلت جزاءه على مباشرة هذا الفعل بطلان الحج والجهاد و
اجزية الجرائم لا تعرف بالرأي فعلم انه مسموع من رسول الله عليه السلام واعتذار زيد اليها
دليل على ذلك فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه
قال رحمه الله اما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله
عليه السلام لا وجه لخبره هنا الا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة. لما فرغ من
بيان الاقوال شرع في اقامة الدليل فبدأ بالذي اتفق عليه اصحابنا وهو التقليد فيما لا يدرك
بالقياس فقال فاما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به اي بقول الصحابي حملا لقوله على
التوقيف اي السماع من رسول الله عليه السلام لا وجه له لخبره هنا الا التكذيب لانه لا يظن بهم المجازفة
في القول وذلك اي التكذيب باطل لان الدين بطريقه انما انتقل الينا بروايتهم وحمل
قولهم على الكذب الباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم مع ان الله تعالى اثنى عليهم بقوله
تعالى والسابقون الاولون الآية وقال صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في اصحابي فلم يبق الا الاول
اي السماع والغرض انه غير معقول فتعين السماع وصار فتواه كروايته عن رسول الله
عليه السلام ولا شك انه لو ذكر سماعه كان ذلك حجة فكذا اذا افتى به لانه لا طريق لفتواه الا السماع
قيل يجوز ان يكون افتى بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم خبره
كالاجتهاد الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مثله وان هذا المعنى موجود في حق التابعي
وسائر المجتهدين اذ لا يظن بهم المجازفة ولا يجوز حمل كلامهم على الكذب ثم لا يكون فتواهم

وحرق الغالب صح

والكثير عشرة ايام صح



حجة فيما لا مدخل للرأي فيه واجيب بان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين يرد ذلك
المحتمل فانه يؤدي الى سقوط رأيهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد
عليه من باب المساهلة وقلة المبالاة وخبر المساهل لا يقبل وقد ذكرنا ان هذا الظن بهم لا يصلح
فما يؤدي اليه كذلك ولا نسلم ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة
السماع بل هو حجة في حق الكل فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال قوله بالسماع بواسطة وتلك
الواسطة لا يمكن اثباتها بلا دليل فاما الصحابي فهو المصاحب للنبي فكان الاصل في حقه السماع
فلا يجعل قوله منقطعا الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأي فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال قال
رحمه الله فاما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي ان القول بالرأي من اصحاب النبي عليه السلام
مشهور واحتمال الخطاء في اجتهادهم كاين لا محالة فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لا يدعون
الناس الى اقوالهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول ان اخطأت فمن الشيطان واذا
كان كذلك لم يجز تقليد مثله بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي مثل ما عملوا وذلك معنى
قول النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم ومن ادعى الخصوص احتج بقول النبي عليه السلام اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وبما روي في هذا الباب من اختصاصهم فما ذكر
على ما قلنا فاما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي في عدم وجوب التقليد ان القول بالرأي
من اصحاب النبي عليه السلام مشهور واحتمال الخطاء في اجتهادهم كاين واذا كان كذلك لم يجز تقليده
اما الاول فلان ذلك قد ظهر ظهورا لا وجه لانكاره فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لا
يدعون الناس الى اقوالهم وثبوت الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر
المجتهدين فان ابن مسعود رضي الله عنه قال في مسئلة المفوضة ان اخطأت فمن الشيطان
والله ورسوله منه بريئان وكان من قولهم مترددا بين الصواب والخطاء كقول غيرهم
واما الثانية فلئلا يلزم ترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة والعمل بالنص كذلك
بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي مثل ما عملوا فانه حجة بالاتفاق وذلك معنى قول
النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وذلك لان هذا النص عم الصحابة
وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كالاعراب فتعين ان يكون المراد به اهل البصر
واهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب والسنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك واحتج
من ادعى الخصوص اي الذي قال بتقليد الخلفاء وامثالهم بقوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وبما روي في هذا الباب اي التقليد من
اختصاصهم فما ذكر على ما قلنا من وجوب تقليدهم لا يدل على نفي الفضل في غيرهم لان
يكون فيها دلالة على وجوب الاقتداء فان الاحاديث الدالة على اختصاصهم بالفضائل
نوعان ما يدل على وجوب الاقتداء بهم كما رويناه وكقوله عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وكقوله رضيت لامتي ما رضيه لها ابن ام
عبد وكقوله عليه السلام لكل شيء فارس وفارس القرآن عبد الله بن عباس

ن

باب م

وكقوله أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضكم زيد بن ثابت وما يدل على نص الفضيلة
دون وجوب الإنذار كقوله عليه السلام أول من يقرع باب الجنة بلال وأبو عبيدة أمين
هذه الأمة وأمثالها فهؤلاء احتجوا بما روي في هذا الباب من اختصاصهم بما دل على وجوب الإنذار
دون غيره ومن في قوله من اختصاصهم لبيان ما في بما أو في بما للبيان للاختصاص فأما احتجاجهم
على الخلفاء فبعبارة الأحاديث وأما على أمثالهم فبدلالتها لأن اتباع الخلفاء لم يكن إلا لأنهم أكثر
لعلمهم وورعهم وذلك موجود فيمن تلاهم مع كونهم صحابة مثلهم فموجب الاشتراك في الحكم
لاشتراكهم في العلة قال رحمه الله ووجه قول أبي سعيد أن العمل برأيهم أولى
لوجهين أحدها احتمال السماع والتوقيف وذلك أصل فيهم مقدم على الرأي إذ كانوا يسكتون
عن الإسناد ولاحتمال فضل إصابتهم في نفس الرأي أي أخذ قول أبي سعيد من قول
الكرخي في بيان الدليل لأنه هو المختار عنده ومن عادتهم أنهم يحتجون لما يختارونه قال أبو بكر
العمل برأيهم أولى من رأي غيرهم لوجهين أحدهما أن فيه احتمال السماع والتوقيف واحتمال
السماع أصل فيهم مقدم على الرأي أما أن التوقيف أصل فيهم فلأنهم مصاحبون للنبي عليه السلام
وأن التوقيف مقدم على الرأي فلأن الفتوى بالرأي لا يكون إلا عند الضرورة فإذا أفتوا بما
والتوقيف فيه محتمل فالظاهر أنهم أفتوا بالخبر لا بالرأي فإن قيل لو كان ذلك مبنيا
على السماع لأسندوه وقالوا سمعته من رسول الله عليه السلام واللازم باطل لأن الفرض خلافه فالملزوم
مثله بيان الملازمة أن التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ إليهم فدل على أنه بناه
على الاجتهاد أجاب الشيخ بقوله وقد يسكتون عن الإسناد عند الفتوى إذا كان عندهم
خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب الكتمان لأن الجواب ببيان السؤال لا غير
فإن سئل عن سند الحكم وجب الإسناد والثاني أن رأيهم أحق فضل إصابتهم وما
احتمل من الرأي فضل الإصابة أولى مما احتمل الأصل للإصابة فقد أنهم أولى أما الأولى
فلأنهم شاهدوا أحوال طريق الرسول عليه السلام في بيان الحكم وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها
النصوص والمحال التي تتغير بها الأحكام ولأن لهم زيادة حرص في بذل المجهود في
طلب الحق وزيادة احتياط في حفظ الأحاديث وضبطها وفضل درجة ليس لغيرهم كما
نطقت به الأخبار مثل قوله خير القرون القرن الذي أنا فيهم الحديث وأما الثانية
فظاهرة فإن عند تعارض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وجب الأخذ به فإذا ما
تعارض رأينا ورأيهم وجب ترجيح رأيهم لزيادة قوة كما مر وعورض بأن ما ذكرتم
وإن دل على ثبوت مزية لهم لكن عندنا ما ينفيه وذلك لأن تأويلهم مساو لتأويل غيرهم
فيكون الفتوى بالرأي كذلك لأن كل واحد منهما مبني على إعمال الرأي وأجيب بأن
التأويل تأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم ممن
يعرف اللسان فأما الاجتهاد فتأمل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف
الأحوال فيظهر لهم مزية بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم فإن قيل هذا أمر



بالهمة وأثرنا ببناء الأحكام على الظاهر أجيب بأنه إذا لا يمكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة أن الوثيقة
في الأخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر لا غير فكان الأول
أولى قال رحمه الله وكان هذا الطريق هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها
وشبهها مقدما على القياس ثم القياس بأقوى وجوهه محجة وهو المعنى الصحيح بأثره الثابت
شرعا فقد ضيع الشافعي عامة وجوه السنن ثم مال إلى القياس الذي هو قياس الشبه وهو
ليس بصالح لإضافة الوجوب إليه لإيجاب الحكم على ما يعرف فما هو إلا كمن ترك القياس وعمل باستصحاب
الحال فجعل الاحتياط مدرجة إلى العمل بلا دليل فصار الطريق المتناهي في أصول الشريعة
وفروعها على الكمال هو طريق أصحابنا رحمهم الله إليهم انتهى الدين بكماله وبفتواهم تم الشرع
إلى آخر الآهو بخصاله لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب
وهو الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير أن يثبت أن ذلك القول
بلغ غير قائله فسكت مسلما له فأما إذا اختلفوا في شيء فإن الحق في أقوالهم لا يعدوهم عندنا لما
نبين في باب الإجماع إن شاء الله ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لأنهم لما اختلفوا ولم يجر
المحاجة بالحديث الموضوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي ولا احتمال له فصار
تعارض أقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فإن تعذر الترجيح وجب العمل
بأيهما شاء المجتهد على أن الصواب واحد منهما لا غير ثم لا يجوز العمل بالباقي من بعد إلا بدليل على
ما مر في باب المعارضة لما فرغ من بيان وجوه الاحتجاجات شرع في تحميل طريقة أصحابنا
فقال وكان هذا الطريق أي تقليد الصحابي أو طريق أبي سعيد أو الذي اختاره في باب السنة
من قبول المسند والمرسل والمجهول والمعروف وإيجاب تقليد الصحابي هو النهاية في العمل
بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها
وشبهها من أقوال الصحابة مقدما على القياس في الحجية ثم القياس يكون بأقوى وجوهه من
المخالفة والشبه والطرد والوصف المؤثر محجة بعد جميع أنواع السنة وشبهها وأقوى وجوهه
هو المعنى الصحيح بأثره الثابت شرعا كما سيجيء وإذا ثبت ذلك فقد ضيع الشافعي رحمه الله
عامة وجوه السنن حيث رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الأولى
مع شهادة الرسول لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنن ولم ير تقليد الصحابي وفيه
ترك السنن فما فيه شبهة السماع ثم مال إلى القياس الذي هو قياس الشبه وهو ليس بصالح
لإضافة ثبوت الحكم إليه لإيجاب الحكم على ما يعرف في القياس فما هو إلا كمن ترك القياس
وعمل بالاستصحاب مثل داود الظاهري الأصفهاني وأمثاله من نفاة القياس في ترك
ما هو دليل والعمل بلا دليل فجعل الشافعي رحمه الله الاحتياط مدرجة إلى العمل بلا
دليل حيث رد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي وعمل بقياس الشبه و
قيل المراد بالعمل بلا دليل نفي القياس فإنه في أصله مظهر لا مثبت وما أصله
شبه ولا شبهة في أصل السنة وإنما الشبهة في طريقها وهذا ليس بمناسب لأن

لأن القياس عندنا حجة فكيف تسميه عملاً بلا دليل فصار الطريق المتناهي في اصول الشرع و
فروعها على الكمال هو طريقة اصحابنا رحمهم الله اما في الاصول فلما تقدم في اول الكتاب واما في الفروع
فلتفريعهم اياها على ما هو دليل شرعي واعراضهم عن التشبث بدليل اليهم انتهى الدين بكماله لحق
لتحملهم في اصوله وبقياهم تمام الشرع الى آخر الدهر بخصاله اي بمحاسنه واحكامه لتعمقهم
في الفروع لكن طريق اصحابنا عميق لا يقطعه كل سابح وكثير الشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب
فان قيل قد جعلتم شبهة السماع على القياس واوجبتم تقليد الصحابي وتركتم العمل بحديث المصراة
مع كون الراوي مستجمعا لشرائط الرواية وقدمتم القياس عليه وهل ذلك الا تناقض ظاهر
اجيب بان المراد بالصحابي هو الفقيه فان ابا اليسر ذكر في اصوله عن ابي حنيفة رحمه الله
في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليدهم وفي رواية لا يجب الا ان يكون
موافقا للقياس واليه مال الكرخي ومن تابعه وفي رواية يجب تقليد فقهائهم واليه
مال البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة واليه اشير في التقويم والمبسوط فعلم ان المراد
فقهاؤهم فلا يلزم التناقض ولئن سلم ان المراد كلهم فلا يلزم التناقض ايضا لان القياس
انما يقدم فيما اذا كان الراوي غير فقيه اذا انسد باب القياس بالكلية كما مر في حديث
المصراة والكلام ههنا فيما لم ينسد باب القياس بالكلية حتى لو انسد بالكلية لا يكون كذلك و
اعلم ان الشيخ لم يذكر الوجه الثاني ولا بأس بذكره تكملة للبحث ومبناه ان مذهب الصحابي
لو كان حجة لتناقض الحجج واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الصحابة يخالف
بعضهم بعضا كمسائل الجد مثلا فليس قول بعضهم اولى من الآخر فيجب العمل بها ويلزم
التناقض واجيب بمنع الملازمة فان التناقض يندفع بترجيح المكلف احد القولين
على الآخر ان امكن وان لم يمكن الترجيح فبالتخيير كما في الاقيسة المتخالفة قوله وهذا
الاختلاف هو بيان محل النزاع وكان تقديمه اولى لان الواجب على المناظر تحرير المباحث
قبل الشروع في الدلائل ولعله تركه اولا لشهرته فيما بينهم وذكره في الاخير تمهيدا
لذكر ما ليس بمحل النزاع وهو ما اذا اختلفوا في شيء ومعنى كلامه ان الاختلاف في ان الصحابة
يقلد اولا يقلد فيما اذا افتى واحد من الصحابة بقول ثم نقل ذلك الى التابعين ولم ينقل
عن غيره من الصحابة خلافه ولم يبلغ الى غير قائله منهم فسكت مسلما له كما سنذكره
في باب الاجماع فاما اذا نقل قول منهم بخلافه فالحق عندنا لا يعدو اقوالهم فلا يجوز لمن
بعدهم ان يقول قولا خارجا عن اقوالهم ولا يسقط قول البعض بالبعض الآخر لانهم
لما اختلفوا ولم يجروا المحاجة بينهم بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف
وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار ذلك كتعارض وجوه القياس ومن شأن
ذلك طلب وجه الترجيح ان امكن ووجوب العمل بايها شاء المجتهد ان لم يمكن
على ان الصواب واحد منها لا غير واذا عمل باحدها لا يجوز العمل بالباقي من
بعد الا بدليل على ما مر في باب المعارضة واذا بلغ الى غير قائله فسكت مسلما له



في ذلك صار ذلك اجماعا فكان المأخوذ به واجبا قال رحمه الله واما التابعي فان كان لم يبلغ
درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان اسوة سائر ائمة الفتوى من السلف
لا يصح تقليده وان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا
لتسليمهم مزاحمته اياهم وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف
فيه ووجه القول الاول ان شريحا خالف عليا رضي الله عنه عيانا في رد شهادة الحسن ولم ينكر
عليه وكان علي يقول له في المشورة قل ايها العبد الابظر وخالف مسروق ابن عباس رضي
الله عنهما في النذر بنحر الولد رجع ابن عباس الى فتواه ولانه بتسليمهم دخل في جملتهم التابعي
لا يخلو اما ان بلغ درجة الفتوى وظهر فتواه في زمن الصحابة وزاحمهم في الرأي او
لا فان كان الثاني كان اسوة اي مساويا ومثلا لسائر ائمة الفتوى من المجتهدين من السلف
لا يصح تقليده وان كان الاول كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشريح و
مسروق وعلقمة كان مثل الصحابة في هذا الباب يعني التقليد عند بعض مشايخنا لتسليم
مزاحمته اياهم وهو رواية النوادر عن ابي حنيفة رحمه الله وقال بعضهم بل لا يصح تقليده لما
هو دونهم لعدم احتمال التوقيف فان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل
اصابتهم في الرأي ببركة الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي
وان زاحمهم في الفتوى وهو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله وجه القول ان شريحا
خالف عليا رضي الله عنه حين تحاكم اليه مع يهودي في درع فقال درعي عرفتها ومع هذا
اليهودي فسأل شريح اليهودي عن ذلك فقال درعي وفي يدي فطلب شاهدين
من علي رضي الله فدعا قنبرا يشهد له ودعا الحسن وفي بعض النسخ الحسين يشهد له
فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزناها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان
من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي
امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انه لدرعك فاسلم فقال
علي رضي الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين وكان
علي رضي الله عنه يقول لشريح في المشورة قل ايها العبد الابظر والابظر بالباء الموحدة
والظاء المعجمة هو الذي في شفته بظارة وهي هنة ناتئة في وسط الشفة العليا ولا
تكون لكل احد وقيل الابظر طويل اللسان وجعله عبدا لانه وقع عليه سبا في الجاهلية
وخالف مسروق ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد فاوجب شاة بعدما
اوجب ابن عباس مائة من الابل فرجع الى قول مسروق لانه بتسليمهم دخل في جملتهم قال
شمس الائمة لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي
عن ابي حنيفة رحمه الله انه كان يقول خلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد
به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله
لا يعتد به وكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر وقد اعتبرها والظاهر انه ا

والشيخ

اختارها لتأخيره في البيان والله اعلم قال رحمه الله باب الاجماع الكلام في الاجماع
في ركنه واهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه اما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما
العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما كان من بابه لان ركن كل
شيء ما يقوم به اصله والاصل في نوعي الاجماع ما قلنا واما الرخصة فهو ان يتكلم البعض
ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل
وقال بعض الناس لا بد من النص ولا يثبت بالسكوت وحكي هذا عن الشافعي رحمه الله
لان عمر شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي ساكت حتى قال له ما تقول يا ابا الحسن
فروى له حديثا في قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليما وشاورهم في املاص المرأة
فاشاروا بان لا غرم عليه وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة
ولان السكوت قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول
فقال درته وقد يكون للتأمل فلا يصلح حجة الاجماع الاجماع في اللغة هو القصد يقال
اجمع على كذا اي عزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا
على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاول متصور من واحد دون الثاني وفي
الاصطلاح عبارة عن اتفاق مجتهدي امة محمد في عصر على امر فقيد الامة ليخرج مجتهدوا
سائر الامم وقوله على امر ليتناول القول والفعل والعقلي والشرعي والنفي والاثبات و
واحترز بقوله في عصر عن اتفاق جميعهم الى يوم القيمة ورد بالاستصناع وبناء المدارس
واستقراض الخبز بلا وزن والتثويب بين الاذان والاقامة ونقل القرآن وامهات الشريعة
فانها مجمع عليها ولا يتوقف الاجماع فيها على العلم والاجتهاد واجيب بان اتفاق المجتهدين موجود
فيها فيكون اجماعا ويجوز ان يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والعلم والاجتهاد ليس بشرط
فيه ثم ان انعقاد الاجماع متصور وذهبت الروافض والنظام من المعتزلة الى انه غير
متصور لانتشار اهله في مشارق الارض ومغاربها فيمتنع اتفاقهم على امر عادة ولان
الاتفاق لا بد له من قاطع او ظني اذ لا ثالث فلا بد له من مستند فان كان عن قاطع فالعادة
تحيل عدم نقله واتفاق الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن
ظني فالاتفاق عادة ممتنع ايضا لاختلاف القرائح كاستحالة اتفاقهم على اكل طعام واحد
معين في يوم معين واجيب بانه لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة كان في الاحكام
كذلك لوجود السبب الداعي الى الاتفاق فيها والعادة انما تحيل عدم نقل القاطع اذا
احتيج اليه وقد استغني بالاجماع عن نقله والقرائح انما تمتنع عن الاتفاق في الظني اذا
كان خفيا على ان الشبهة مندفعة بالوقوع فانا نعلم قطعا اجماع الصحابة على تقديم النص
القاطع على الظني لذلك واجماع الحنفية على اخفاء التسمية والشافعية على جهرها ونعلم
اجماع اليهود والنصارى على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع عدم ظهور مستند عن
نول متبع يقلدونه كموسى او عيسى عليهما السلام او واحد معين واذا ثبت انه واقع لا بد من



من بيان ركنه وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من ينعقد به وشرطه وهو ما يتوقف عليه الاجماع وحكمه وهو
الامر الثابت به وسببه وهو المعنى الداعي الى الاجماع المسمى بمستند الاجماع وركنه نوعان عزيمة وهي
ما كان اصلا في الباب لان العزيمة هي الامر الاصلي وهو التكلم من اهل الاجماع بما يوجب الاتفاق
او شروعهم في الفعل فيما كان من بابه كتعاطي المجتهدين والاستحمام لان ركن كل شيء ما يقوم به اصله
والاصل في نوعي الاجماع يعني القولي والفعلي ما قلنا من التكلم بما يوجب الاتفاق او الشروع في
الفعل لانه عبارة عن الاجتماع وهو فيما قلنا او لانه هو المتفق عليه وغيره مختلف فيه قال صاحب
الميزان ان الاجماع من حيث الفعل يدل على حسن ما فعلوا او كونه مستحبا ولا يدل على الوجوب
ما لم توجد قرينة كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر وانه سنة لا واجب ورخصة وهو ان يتكلم
البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل
وصورته ان يذهب بعض من اهل الاجماع في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب
عليه فانتشر ذلك في اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم يظهر
له مخالف او فعل كذلك فيما هو من بابه كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي ويسمى اجماعا سكوتيا ولا بد من مضي مدة التأمل لان السكوت قبله حلال شرعي
فلا يدل على الرضاء ولا بد ان لا يكون هناك تقية لان ترك التنكير في حال التقية امر معتاد مشروع
رخصة ولم يذكره الشيخ لانه متعارف وذكره صاحب الميزان ثم قال لا بد من ان تكون المسئلة اجتهادية
اولا فان لم تكن فلا بد من ان تكون عليهم في معرفتها تكليف اولا فان لم يكن نحو ان يقال ابو هريرة
افضل ام انس فترك الانكار على من قال فيها قولا لا يكون اجماعا لعدم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم
بكونه صوابا او خطاء فلا يلزمهم الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف فكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن
لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للخلف في اخبار الله تعالى فانه مدحهم بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وشهد لهم بذلك في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل لا الاعتقاد
فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا وسمي اجماعا رخصة لانه جعل اجماعا
ضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين وعن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي
انه ليس باجماع وحكي هذا عن الشافعي ايضا وحكي عنه انه نص ان قول الصحابي اذا انتشر
ولم يخالف فهو حجة وعنه من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه وقوله المجموع انه حجة
عنده وليس باجماع وحكي عن الشافعي ايضا ان ظهر القول من الاكثر والساكتون نفر يسير ثبت
الاجماع وعلى العكس لا يثبت قوله ولا بد من النص اي التنصيص على الحكم ان كان الاجماع قوليا
وشروعهم جميعا في الفعل ان كان فعليا ولا يثبت اي التنصيص او الاجماع بالسكوت
قال بعض الناس او الشافعي ومعناه احتج من نفاه بما روي ان عمر رضي الله عنه شاور
الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم فاشاروا عليه بتأخير القسمة الى وقت الحاجة
وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك

شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمر رضي الله عنه لم يجعل
سكوته تسليما حتى ساله واستجاز علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده خلافه وبما روي
ان امراة مات عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت اي اسقطت
جنينها قبل وقت الولادة من هيبته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب
وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فقال له عمر ما تقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا
جهد رايهم فقد اخطاوا وان قاربوك اي طلبوا قربك بهذا الجواب فقد غشوك ارى عليك الغرة
فقال انت صدقتني فقد استجاز علي السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته
دليل الموافقة حتى استنطقه وبالمعقول وهو ان السكوت محتمل والمحتمل لا يصلح دليلا
اما الاول فلانه قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما لما انكر العول في الفرائض اصلا
ما منعك ان تخبر عمر بقولك فقال درته وقد يكون للتامل وقد يكون لعدم تاملهم لاشتغال
اذهانهم بشيء آخر وقد يكون لان اجتهادهم لم يؤد الى شيء فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان
كل مجتهد مصيب وقد يكون باعتبار ان القائل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى اجتهادا
احترازا له ووجه قول من اعتبر الاكثر ظاهر وهو اتباع الاقل للاكثر قال رحمه الله ولنا
ان شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سائرهم ولانا انما نجعل السكوت تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة
السكوت لو كان مخالفا فاذا لم يجعل تسليما كان فسقا او بعد الاشتهار والاشتهار ينافي الخفاء
فكان كالعرض وذلك ايضا بعد مضي مدة التامل وذلك كله ينافي الشبهة فتعين وجه
التسليم اي دليلنا على ان سكوت البعض ينعقد الاجماع ان شرط النطق منهم جميعا متعذر
والمتعذر كالممتنع شرط النطق كالممتنع اما الاول فلان ذلك غير معتاد وانما المعتاد
في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فان اتفاق اهل عصر على قول
سمع منهم نادر واما الثاني فلان في اشتراطه حرجا وما في اشتراطه حرج
ليس بمكلف به كالذي هو غير مقدور عليه فكذلك ولانا انما نجعل دليلا آخر يتضمن
الجواب عما استدل به الخصم من المعقول ووجهه انا انما نجعل السكوت تسليما بعد
العرض وبعد مضي مدة التامل او بعد الاشتهار وبعد مضي المدة وذلك ينافي
شبهة عدم التسليم فيتعين وجه التسليم اما بعد العرض اي بعد عرض الحادثة
فان ذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت
مخالفا لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا اعرض ومضى مدة التامل ولم
يظهر الخلاف فلو لم نجعل سكوته تسليما للقول القائل به كان سكوته فسقا لكونه
ترك الواجب لاحتشام الغير والعدالة مانعة عن ذلك فلا يظن بهم خصوصا
بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على كبارهم وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان حقا
واما بعد الاشتهار فلان الاشتهار ينافي الخفاء فكان كالعرض وقد عرفت حاله



وبعد ما شرطنا القيدين المذكورين يندفع احتمال السكوت للخفاء والتامل وغيره فان اعتقاد
ان كل مجتهد مصيب لا يمنع المباحثة والمناظرة في الماخذ الشرعية ومدارك الاحكام و
طلب الكشف عن ماخذه لا بطريق الانكار كما كان يجري بين الصحابة كمناظرتهم في مسائل
الجد والاخوة والعول وغيرها فان قيل العلماء الحنفيون والشافعيون ان اجتمعوا في مجلس
وسئل واحد منهم عن مسئلة فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الباقون عن الرد لا يحمل سكوتهم
على الرضا والتسليم بقوله فكذا هذا اجيب بانا قد ذكرنا في صورة المسئلة ان المقصود بها ما
يكون قبل استقرار المذاهب واما اذا استقرت وصارت معلومة فالسكوت لا يكون دليلا على
الموافقة قال ابو اليسر هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصم فيكون اجماعا سندا لا
علم دون الاجماع القطعي لكنه مع هذا مقدم على القياس قال صاحب الكشف فعلى هذا لم يبق
فرق بين قول من قال انه حجة ليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع غير قطعي والنزاع
لفظي الا ان يثبت عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس قيل ويمكن ان يقال الفرق
ثابت لان من قال انه اجماع اراد به انه اجماع قطعي ولكن دون الاجماع قولا ونصا
كالنص والمتواتر فانه دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه حجة اراد به انه
حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فان قيل لو كان قطعيا لزم ان يكفر جاحده قلنا انما
لم يكفر لكونه متمسكا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده
لتمسكه بما يصلح شبهة قال رحمه الله واما سكوت علي رضي الله عنه فانما كان لان الذين
افتوا بامساك المال وبانه لا غرم عليه في املاص المراة كان حسنا الا ان تعجيل الامضاء في الصدقة
والتزام الغرم من عمر صيانة له عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان
احسن فحق السكوت من مثله وبعض فان السكوت مشروط بالصيانة عن الفوت جائز
تعظيما للفتيا وذلك الى آخر المجلس وكلامنا في السكوت المطلق فاما حديث الدرة
فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم اشهر من ان يخفى وكان عمر رضي الله عنه الين
للحق واشد انقيادا له من غيره وان صح فتاويله ابلاء العذر في الكف عن مناظرته
تعظيما له على مذهبه هذا شروع في الجواب عما استدلوا به من الآثار ووجهه
ان ذلك ليس مما نحن فيه فان سكوت علي رضي الله عنه في حديث القسمة وفي املاص
المراة انما كان لان الذين افتوا بامساك المال وبانه لا غرم عليه في املاص المراة كان حسنا
لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين حسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة
عليه لعدم جنايته مباشرة وتسببا الا ان لكن تعجيل قسمة الغنيمة والتزام الغرة
من عمر رضي الله عنه لصيانته عن السنة الناس فربما كانوا يقولون امسك اموال المسلمين
ومنعها من مستحقها وان الخليفة قد قتل نفسا ووجب عليه مال ولم يؤده ورعاية
بيانه لحسن الثناء وبسط العدل كان اقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمل من
العهدة فحق السكوت من مثله وهو كتاخير الزكوة الى انقضاء الحول فانه يكون حسنا

تعجيله قبل انقضائه يكون احسن وانما سمي قسمة الغنيمة صدقة من حيث انها لا تجب بعوض مالي وتولى
الامام قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات فكانت تسمية مجازية وبعد اي
بعد ما ذكرنا من الجواب او بعد ما سلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن بل من جنس المتنازع
لا بد من هذا السكوت على الرضا فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت اي بشرط ان لا يفوت
الحق جائز تعظيما للفتيا والتأمل فيها وذلك الى آخر المجلس حتى يبرز كل ما في ضميره ثم انه
يظهر الحق الذي وضح له تعظيما له وليس الكلام فيه وانما الكلام في السكوت المطلق الذي
لا يكون موقتا وان حديث الدرة منقول غير صحيح لان الخلاف في المناظرة بينهم اشهر من ان يخفى
فانهم كانوا يتناظرون ولا يتهابون في احد في اظهار الحق ويعدون اظهاره نصحا والسكوت
غشا في الدين والمناظرة في المسألة العول مشهورة بينهم فمن البعيد ان ابن عباس رضي
الله عنهما الخبر يقوله عمر مهابة له مع ان عمر رضي الله عنه كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع
الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه مع ان عمر كان الين بسماع الحق واشد ا
انقيادا له من غيره وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي وان صح هذا القول فتأويله اظهار
العذر في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأي عمر واستقصاءه في المحاجة لا يكون
من كان الشان مع ذوي الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار ولا يستقصون في المحاجة
يعجز ثباته اي ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم ان عمر ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه بقوله
ترك المناظرة لعدم الفائدة ويجوز ان يكون بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان
هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه احتشاما له قال رحمه الله
ايضا
وعلى هذا الاصل تخرج انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عليه السلام كان اجماعا على ان ما خرج
من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا السكوت ايضا بل اختلاف ثم
تسوغ الاجتهاد من غير تعيين ولكنا نقول ان الاجماع من المسلمين حجة لا تعدوه الحق والصواب
بيقين واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة ولا يجوز ان يظن
بهم الجهل فلم يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلماء في كل عصر على اقوال فعلى هذا
ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا يخالف الاول انما ذلك للصحابة خاصة وكذلك ما
خطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا اي على ان السكوت
يدل على الوفاق ويتحقق به الاجماع تخريج هذه المسألة وهي ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا
في حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك اجماعا على ان لا قول في هذه الحادثة سوى
هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله يعني اصحاب
النبي صلعم وعطف عليه وكل عصر مثل ذلك ايضا لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا
انه اجماع وانما هو في اختلاف من بعدهم كما سيجيء وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل
الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا حقا وراها والسكوت يحتمل في نفسه فلا
يدل على نفي قول آخر بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد في الحادثة وجواز احداث آخر فيها



كالوا استقر الخلاف من غير ان يقتضي سكوتهم ان ما ذكروا من الاقوال هو الحق بل لا غير فان نفي الغير
نوع تعيين لها والتعيين بالمحتمل لا يثبت ولكنا نقول اجماع المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب
بيقين واذا اختلفوا فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اي الاولى وظاهره فما تقدم واما الثاني
فلانه
فلانه لو كان وراء اقوالهم قول آخر يحتمل للصواب لكان اجماعهم على هذه الاقوال اجماعا
على الخطأ وليست للامة الى تصحيح الحق واللازم باطل اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل بالحق لان
الملازمة فلانهم لم يحصروا جميع الاقوال وقد يكون ذلك القول هو الصواب وهم اجمعوا على خلاف
ذلك لا يقال انما حصروا الاخذ بما قالوا بشرط ان لا يؤدي اجتهاد الى قول آخر لانا نقول لو جوزنا هذا
لزم ان يكون وجوب التمسك بالاجماع مشروطا بان لا يظهر قول آخر وهو فاسد مثال ذلك
مسألة الجد مع الاخوة فان من الصحابة من حجب الاخوة اصلا ومنهم من شركهم مع الجد ولم يحجب الجد
احد فالقول بحجبه قول ثالث غير صحيح وقد استدل بعضهم على ذلك بالكتاب والسنة و
المعقول اما الكتاب فقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين ووجه الاستدلال انه لما لم يصر
الى هذا القول صائر كان ذلك غير سبيل المؤمنين فيدخل تحت الاية واما السنة فقوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فيكون القول الثالث خطأ والا اتفقت الامة على الخطأ وذلك
لا يجوز واما المعقول فلان حصر الامة الاختلاف في قولين اجماع من جهة المعنى على المنع من احداث
قول ثالث لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها وبقول مخالفها وتحرم الاخذ بغير ذلك وكذلك
اذا اختلف العلماء في كل عصر على اقوال عند بعض مشايخنا كما اذا وطئ المشتري جارية بكرا اشتراها
ثم وجد بها عيبا فقيل يمنع الوطء الرد وقيل يرد مع الارش فالقول بالرد مجانا قول ثالث
باطل لما مر من الدلائل وقد قيل ان هذا يخالف الاول انما ذلك للصحابة خاصة لزيادة فضيلتهم
وسبق لهم في الدين ليس لغيرهم وكذلك هذا اي ولتنصيص البعض وسكوت الباقين وما خطب به
بعض الصحابة اي بين كل في خطبته فلم يعترض عليه غيره فهو اجماع لما قلنا من وجوب اظهار
الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا وقوله من الخلفاء ليس
بقيد لازم بل لو خطب غيره وسكت الباقون كان اجماعا الا انه في ذلك الزمان لم يخطب الا الخلفاء
فلذلك
فلذلك قيد بذلك قال رحمه الله باب بيان الاهلية واهلية الاجماع وانما يثبت باهلية الكرامة
وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق اي الفسق مورث التهمة ويسقط العدالة
وباهلية اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف ثبت هذا الحكم واما الهوى فان كان صاحبه يدعو
الناس اليه سقط عدالته بالتعصب بالباطل وبالسفه وكذلك ان مجن به وكذلك ان
غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى
المشهور به ليس من الامة على الاطلاق فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال فاما في
في الاصول الممهدة مثل نقل القرآن ومثل امهات الشرائع فعامة المسلمين داخلون مع
الفقهاء في ذلك الاجماع فاما ما يختص بالرأي والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه
الا اهل الرأي والاجتهاد وكذلك من ليس من اهل الرأي والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر في

في الباب الأول فيما يستغني عن الرأي لا اجماع لانه عليه السلام كما سنذكره وظاهر لفظ الامة وان كان
يتناول كل مسلم لكنها انقسمت باعتبار الاهلية للاجماع الى ثلثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس
من اهله كذلك وقسم مختلف فيه فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد
والثاني كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من اهل الامة لكن لا يتصور منهم وفاق
ولا خلاف ولذلك كل من سيوجد الى يوم القيمة فان اعتباره يؤدي الى انتفاء الاجماع قبل القيامة
وهو ظاهر وفيما لانقطاع التكليف والثالث كالعوام المكلفين والفقيه الذي ليس باصولي
وعكسه والمجتهد الفاسق والمبتدع ونحوهم من الناس من اعتبر موافقة هؤلاء من اهل الحق
والبدعة وهو مذهب الباقلاني لان اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون
لعدم الفهم التام وعدم تصور الوفاق منهم فبقي الباقي على حاله بدليل قوله عليه السلام ستفترق
امتي الحديث والشرط لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة
كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع باهلية الكرامة واهلية الكرامة لكل مجتهد مجتهد ليس
فيه هوى ولا فسق فاهلية الاجماع لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق اما الاولى فلان الاجماع صار
حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية الكرامة واما الثانية فلما ذكره بقوله اما الفسق الى آخره
واخر بيان اعتبار الاجتهاد لكونه شرطا في حال دون حال وهذا لان حجية الاجماع تثبت باهلية
الشهادة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا ولقوله كنتم خير امة اخرجت للناس الاية
والفسق يورث التهمة ويسقط العدالة فيخرج عن اهلية الشهادة وقال بعض اصحاب الشافعي
كابي اسحاق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد
لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع في حقه واجتهاده
خلاف اجتهاد من سواه وقال بعضهم الفاسق يدخل في الاجماع من وجه لان الفاسق اذا اظهر
خلافه يسأل عن دليله فان ظهر من استناده الى دليل صالح على خلافه يعتد به ويرتفع الاجماع بخلافه
وان لم يظهر دليل صالح لا يعتد بخلافه لجواز ان فسقه حمله على اعتقاد شيء بغير دليل واجيب بان
لا عن دليل واما الهوى فلانه اما ان تكون صاحبه يدعو الناس اليه او هو ماجن به او غال بحيث
يكفر به اولا فان كان يدعو الناس اليه سقطت عدالته بالتعصب بالباطل من تكون عقيدته
تلك مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وهذا انسب للمقام وان مجن بالهوى اي لم
يبال بما قال وما صنع وما قيل له فقد سقطت عدالته ايضا لان ترك المبالاة يسقطها وقيل
المفتي الماجن هو الذي ياخذ الرشوة ويعلم الناس الحيل وقال شمس الائمة الحلواني هو الذي
يتمسك بتدليس الخبث وهو نوع من الشيب ويتبع عورات الخلق وكذلك اذا غلا حتى كفر بهواه
لا يعتبر قوله كالمجسمة فانهم غلوا في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في امر علي حتى قالوا
غلط جبرئيل في تبليغ الوحي الى محمد وكذلك بعض الخوارج فانهم غلوا في امر علي رضي الله عنه قوله
فانه اي فان مثل خلاف الروافض والخوارج من جنس التعصب بالباطل المسقط للعدالة
وقوله وصاحب الهوى المشهور بجواب عما يقال هؤلاء كلهم من الامة لقوله عليه السلام ستفترق

(هامش: والاجماع بطريق الكرامة والفاسق ليس من اهلها في قوله تهمة في قوله توهم ذهاب الثالث الى انه قال ذلك)

(هامش: والتعصب نقل من العصبية وهي الحزبية المنسوبة الى العصبة وهم الموالون والنصرة وقيل المتعصب)





امتي الحديث فيجب ان يكونوا من اهل الاجماع فقال ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كالـ
كالكفار لا من امة المتابعة وهذا دليل على انهم المؤمنون في احكام الشرع فان الخوارج الفوا
واكثر الصحابة ومدار احكام الشرع على نقلهم فكيف يعتمد على قولهم فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال
دون حال وذلك لان المشروع على نوعين ما يدركه الخاص والعام ولا يحتاج فيه الى الرأي
مثل نقل القرآن وامهات الشرائع اي اصولها كوجوب الصلوة والزكوة والصوم ونحوها يعتبر
في انعقاد الاجماع عليه اتفاق جميع الامة حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع
الا انه غير واقع وما يدركه الخاص ويحتاج فيه الى الرأي والاستنباط كتفاصيل احكام النكاح
والطلاق وغيرها فالشرط في انعقاد هذا الاجماع اتفاق اهل الاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف
بعض العوام فيه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامي ليس باهل لطلب الصواب كالصبي
والمجنون ولان الصحابة لم يعتبروا العوام في هذا الباب قوله وما يجري مجراه اي يجري ما
يختص بالرأي مثل المقادير فان الرأي وان كان لا يدخل فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما
يدخل فيه كتقدير البلوغ بالسن ونحوه وقيل معناه مجرى الرأي والاستنباط من
الاستدلال وفرق بينهما بان كل استنباط استدلال ولا ينعكس وكذلك اي ومثل العوام
في عدم اعتبار من ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والمفسر
الذي لا يعرف طريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصيرة له في طريق القياس والنحوي الذي
لا علم له بالادلة الشرعية والا فيما يستغني عن الرأي مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات
الشرائع واختلف العلماء فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول الفقه وفيمن
تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الثاني دون الاول لكونه اقرب
الى مقصود الاجتهاد لعلمه بالادلة وكيفية دلالتها ومنهم من عكس لعلمه بتفاصيل
الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى نوع اهلية فيه ومنهم من نفاهما كما قال رحمه الله
ومن الناس من زاد على هذا فقال لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وقال بعضهم لا يصح الا من عترة الرسول عليه السلام لانهم المخصوصون بالعرق الطيب المجبول
على سواء السبيل ومنهم من قال ليس ذلك الا لاهل المدينة فانهم اهل حضرة النبي عليه السلام هذه
امور زائدة على الاهلية وما ثبت به الاجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذه وانما
هذا كرامة للامة ولا اختصاص للامة بشيء من هذا ومن الناس من زاد على اشتراط
الاجتهاد في الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة واليه ذهب
داود الظاهري ومن تابعه واحمد بن حنبل في رواية لان الاجماع انما صار حجة بصفة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الاصول في ذلك لانهم كانوا هم المخاطبين بهما دون
غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود لا المعدوم وكذلك قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
وكذلك قوله لا تجتمع امتي خاص بهم لانهم هم الموجودون في زمن النبي عليه السلام وكل المؤمنين
لان من بعدهم لا يكون موصوفا بالايمان ولا يكون الامة لعدمه وقال بعضهم اي بعض الناس

وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجماع الا من عترة الرسول وعترة الرجل نسله ورهطه الادنون قال ابو سعيد عترة النبي عليه السلام بنو عبد المطلب لانهم هم المخصوصون بالعرق الطيب اى بالنسب الشريف المجبولون على سواء السبيل لانهم كانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي فكانوا اولى بهذه الكرامة ومنهم من قال لا اجماع الا لاهل المدينة ونقل ذلك عن مالك رحمه الله لانها دار هجرة وموضع قبر النبي عليه السلام ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام وفيها ظهر العلم ومنها انتشر وهم اهل حضرة النبي عليه السلام شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وعرفوا احواله فوجب لان لا يخرج الحق عن اقوالهم لكن هذه الاشياء التي اشترطوها امور زائدة على اهلية الاجماع فانها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم دون قوم وما يثبت به الاجماع حجة من قوله كنتم خير امة وقوله ويتبع غير سبيل المومنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وغيرها والدليل المعقول لا يوجب الاختصاص بشيء منها وانما هذا اى كون الاجماع حجة كرامة للامة واختصاص للامة بشيء من هذا واجيب عن استدلال اهل الظواهر بانه لو كان المراد من النصوص الموجودين في زمنه لزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص واللازم باطل فالملزوم كذلك فانا اجمعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد النبي عليه السلام وبعد من مات من الصحابة بعده والملازمة ظاهرة وجواب الفريق الثاني والثالث ظاهر من كلام الشيخ قال الغزالي ان اراد مالك ان المدينة مجمع الصحابة فممنوع فانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل تفرقهم في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلثمائة الى العراق وفوقه الى خراسان وسائر البلاد واقاموا بها حتى ماتوا وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة لقول الاكثر ففاسد لما سنذكره وان اراد ان اتفاقهم يستند الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم فهو تحكم اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم حديثا عنه عليه السلام في سفر او في المدينة لكنه خرج منها قبل نقله فالحجة في الاجماع ولا اجماع قال رحمه الله باب شروط الاجماع قال اصحابنا رحمهم الله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعي رحمه الله الشرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة لم لا المعنى يتعقل فوجب لا فصل فيه وانما ثبت مطلقا فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل فوجب ذلك بنفس الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي رحمه الله يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به فلا يبقى الا به ولكنا نقول بعد ما ثبت الاجماع لم يبق الخلاف وصار يقينا كرامة وفي الابتداء كان خلافه مانعا عندنا وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة



انقراض العصر اى انقطاع اهله وهو عبارة عن موت جميع اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط عند اصحابنا لانعقاد الاجماع ولا لكونه حجة وهو قول عامة العلماء وهو الاصح من مذهب الشافعي وقال احمد والشافعي في رواية وابن فورك هو لانعقاد الاجماع وقال بعض اصحاب الشافعي ان كان الاجماع اتفاقهم على الحكم قولا وفعلا لا يشترط وان كان بنص البعض وسكوت الباقين يشترط وهو بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا وهو مذهب الامام الجويني ولم يذكر الشيخ سوى المذهبين الاولين اختلف الشارطون في فائدة اشتراطه فقال احمد فائدته جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في اجماعهم حتى لو انقرضوا مصرين على ما قالوا كان اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقال الباقون فائدته جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين واعتبار موافقته احتج الشارطون بان الاجماع انما صار حجة بوصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض فلان قبل الانقراض حال التأمل فكان الرجوع محتملا ومع احتماله لا يثبت الاستقرار قالوا الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة ولم يخالفه احد في ذلك من الصحابة ولما صار الامر الى عمر خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم فلم ينكر عليه وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وعمر كان لا يرى جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض فعرف ان الانقراض شرط قلنا ان ما ثبت الاجماع به حجة من النصوص مطلق لا يفصل بين الانقراض وعدمه وما ثبت مطلقا لا يجوز الزيادة عليه بالرأي لان النسخ به فما ثبت به الاجماع حجة لا يجوز الزيادة عليه بذلك اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلما قدمنا ان الزيادة على النص نسخ والنسخ بالرأي لا يجوز ولان الحق لا يعدو الاجماع اى لا يجاوزه كرامة لاهل الاجماع لا لمعنى يعقل فيهما وجد الاجماع وجب ان لا يعدوه الحق والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو غير جائز اما ان الحق لا يعدوه فبالاتفاق واما ان ذلك كرامة لا لمعنى يعقل فلانه مختص بهذه الامة ولو كان لامر معقول لما كان مختصا بامة دون اخرى بل اينما وجد ذلك المعنى كان اجماعهم حجة وليس كذلك واذا كان علة عدم المجاوزة ذلك فاينما وجد وجد عدم المجاوزة سواء وجد الانقراض او لم يوجد والا لزم التخلف فافرضناه علة لا يكون علة والا لما تخلف ولزم ان يكون الامة حين

اتفق قبل الانقراض اجمعت على الخطاء واجيب عما استدلوا بان قولهم الاستقرار لا
يثبت الا بالانقراض ممنوع فانه قد يثبت بانقضاء مدة التامل مع الاتفاق على الحكم
وبان تعلقهم بحديث التسوية فاسد لان عمر رضى الله عنه خالف ابا بكر في زمانه وناظره
فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها
فقال ابو بكر انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اى بلغة في العيش وهم في الحاجة
الى ذلك سواء ولم يرو رجوع عمر رضى الله عنه الى قول ابى بكر فلا يكون الاجماع
منعقدا بدون رايه فلما آل الامر اليه عمل برايه وكذا مخالفة على رضى الله عنه لم تكن
بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة انهم يرون بيع امهات الاولاد في زمن
عمر رضى الله عنه عنهم منهم جابر فلا يكون الاجماع منعقدا قوله فاذا رجع بعضهم تقرير
وبيان لثمرة الخلاف وبيانه انه راجع الى قوله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع
حجة فاذا رجع بعضهم من بعد ما اتفقوا لا يكون الرجوع صحيحا عندنا وقال الشافعي رحمه
الله الشرط ان يموتوا كذلك لاحتمال رجوع بعضهم فاذا رجع بعضهم فان يصح
لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به فلا ينبغي الا به لانه صار حجة بطريق الكرامة ع
بوصف الاجتماع وعدم تصور الرجوع قيل هذا يشير الى انه ينعقد عندهم ولكن
لا يبقى حجة بعد الرجوع وما ذكر اولا يدل على انه لا ينعقد مع احتمال الرجوع وفيه
نظر لان الشيخ صدر الكلام بقوله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة
ولم يقل لصحة انعقاد الاجماع فلا تنافى بين الكلامين ولكنا نقول بعد ما ثبت الاجماع
لم يجز لاحد ان يخالفه لصيرورته يقينا كرامة فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي
وتبيينا ان اجماعهم على الخطاء فيكون مردودا كخلاف الابتداء فان خلاف البعض
مانع عن انعقاده فلم يثبت الحق بيقين فحصول الخلاف لاحتمال ان يكون الصواب
فيما ذهب اليه فظهر ان الابتداء مخالف للبقاء قيل وهذا انما يتم على تقدير ان الاتفاق
شرط بقائه حجة اما لو كان شرط انعقاده فلا يتم يعرف بالتامل ولعل بيان
التامل اذا كان شرط الانعقاد فقوله بعد ما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف
وصار يقينا كرامة لا يكون صحيحا فان الخصم يقول انقراض العصر شرط الانعقاد
فلم يكن الاجماع ثابتا حتى لا يسع الخلاف ولكن قد عرفت مما ذكرنا في النظر
ان الكلام في كونه شرط بقائه حجة واذا عرفت هذا ظهر ان هذه الفائدة اعنى
فائدة الرجوع وعدمه كانت تعلم من اهل الخصمين فان من قال بعدم الاشتراط
يلزمه عدم جواز الرجوع ومن قال به يلزمه جوازه فتكرار الكلام وذكر وجه
الفرق ليس الا لزيادة الوضوح قوله وقال بعض الناس يحتمل ان يكون
الشيخ ذكر هذا الكلام بطريق المنع لما قاله الشافعي بعد ما اجاب عنه كما
قاله بعض الشارحين وتوجيهه ان ما ذكرت مفهوم من قوله ما كان ينعقد اجماعهم



الا به ممنوع لما نقول من لا يشترط فيه اتفاق الكل بعد ما اجبنا عنه ويحتمل ان يكون ذكره
استطرادا فان كلامهم لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر الخلاف فيه
قال وهذا عندنا وهو مذهب الجمهور وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري
واحمد في رواية وابى الحسين الخياط استاذ الكعبي من المعتزلة لا يشترط اتفاق
الجميع بل خلاف الواحد وخلاف الاقل غير معتبر لان الاكثر جماعة والجماعة احق بالاصابة
واولى بالحجة اما الاولى فظاهره واما الثانية فلقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وهو
العامة والاكثر لا الجميع فدل على ان قول الواحد خطاء لا يعارض قول الاكثر لكونه
حقا ولان الصحابة انكروا على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر
حجة لما جاز الانكار والجواب هو استدلال الجمهور ان النبى عليه السلام جعل اجماع الامة حجة
والمراد اهل الاجماع واهل الاجماع بيّنا وهو كل من كان صالحا لاجتهاد والنظر فما
بقي واحد منهم يصلح للاجتهاد والنظر يخالفهم لم يوجد الكل فلم يكن اجماعا او ان المراد
اهل الاجماع فلما عرف فيما تقدم واما انه يتناول الكل فلان هذا الاجماع حجة
كرامة تثبت على الموافقة من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل الاصابة فاذا
كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم لان فيما ثبت غير معقول
المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص وقد ايد ذلك ما وقع في زمن الصحابة فانه
فان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا في مسائل فربما كان المخالف واحدا
وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا
ولم ينكروا على خلاف الواحد الجمع ولا على خلاف الاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر
اجماعا لما عدوا الكل اختلافا ولا خالفوا العادة عدم الانكار اما نظيره فمخالفة ابن
في اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام ومخالفة ابن مسعود فيما تفرد به من مسائل الفرائض
واما نظير الثاني فخلاف ابن عمر وابي هريرة باكثر الصحابة في جواز ادار الصوم في
السفر فان قيل تفرد الصحابة في اشياء واثبتم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة
في اكل البرد حيث قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل
اجيب بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص فاما اذا كان فلا
يعتد به اى طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لان حقيقة الصيام
هو الامساك ولا يتحقق مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث
المشهور وقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع
الى قولهم بعد ما بلغه الخبر قوله وتاويل قوله جواب عما تمسك به الخصم
فان المراد بالسواد الاعظم عامة المومنين وكلهم ممن هو امة مطلقة اى جميع
المومنين الذين هم الامة على الاطلاق وهم المومنون الذين ليس فيهم اهواء

ويدّعي بانّ اهل الأهواء ليس امة هداية كما تقدم قيل فيه نظر لثبوت صيغة افعل
على هذا التأويل والأولى ان يقال المراد متابعة الاكثر فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله
ثم خالف البعض لشبهة اعترضت له لأنّ رجوعه ح غير صحيح والجواب انّ الكل
اعظم ما دونه وهو من اجلى البديهيات فيكون الحكم صحيحا قال رحمه الله واختلفوا
في شرط آخر وهو ان يكون مجتهدا في السلف فقد صح القول عن محمد رحمه الله عن
ذلك ليس بشرط وانّ اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض
اقوالهم وفيما لا يسبق فيه الخلاف من الصدر الاول فقد صح عن محمد رحمه الله انّ قضاء
القاضي ببيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله انّ قضاء القاضي
ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على انّ ابا حنيفة رحمه
الله جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول
ابي حنيفة رحمه الله انّ هذا اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي فيه و
لا ينقض عند الشبهة    اختلف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة في شرط
آخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته ان يختلف اهل عصر في مسألة
واستقر خلافهم فلا بد من الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد
القولين في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته اولا فذهب اكثر اصحاب
الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسألة مجتهدا فيها كما كانت واختلف
مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع ويرتفع الخلاف به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار
الشيخ والقفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة
رحمه الله يمنع وعند محمد رحمه الله لا يمنع وابو يوسف مع ابي حنيفة رحمه الله في رواية ومع
محمد رحمه الله في اخرى والاعرف هذا تخريج قول الشيخ على انّ معناه اختلف مشايخنا
في اشتراط عدم الاختلاف السابق عند علمائنا الثلثة بناء على ما ورد عنهم من الاختلاف
في الرواية فقد صح القول عن محمد رحمه الله انّ ذلك ليس بشرط وانّ اجماع كل عصر
حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف وفيما لم يسبق فيه الخلاف من الصدر الاول
فقد صح القول عن محمد رحمه الله انّ قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد باطل و
وذلك دليل واضح على انه يعتبر الاجماع مع الخلاف السابق وذكر الكرخي عن ابي
حنيفة رحمه الله انّ قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض
مشايخنا منهم شمس الائمة الحلواني هذا دليل على انّ ابا حنيفة رحمه الله جعل
الاختلاف السابق مانعا من الاجماع اللاحق على خلاف مذهب محمد فكان
مسألة اشتراط هذا الشرط مختلفا فيها عندهم وقال بعضهم تأويل قول
ابي حنيفة رحمه الله انّ هذا اي الاجماع الذي تقدم خلافه اجماع مجتهد فيه
اي مختلف فيه لان عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع فيه



فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فينفذ قضاء القاضي في بيع ام
الولد يختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز بيعها وعند علي وجابر رضي الله عنهما
يجوز ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز فلو قضى القاضي ببيعها فهو على ما ذكرنا
من الاختلاف واظهر الروايات انه لا ينفذ كذا في الفصول وفي الجامع انه يتوقف
على امضاء قاض آخر قال رحمه الله فاما من اثبت الخلاف فوجه قوله
انّ المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته
الا يرى انّ خلافه اعتبر لدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته ولأنّ في
تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة مثل قول ابن عباس رضي الله عنه في العول
وقد قال محمد رحمه الله فيمن قال لامرأته انت خلية برية بتة بائن ونوى الثلث
ثم وطئها في العدة لا يحد لقول عمر رضي الله عنه انها رجعية ولم يقل به احد
عند نية الثلث    لما فرغ من تحرير الخلاف شرع في بيان وجه ذلك قال ومن اثبت
الخلاف الاول ولم يرتفع بالاجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطا انّ المخالف
الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو اي المخالف الاول من الامة
بعد موته فيعرض من لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه من الامة بعد موته فلا
ينعقد الاجماع بدونه ايضا اما الاول فلانه لم يبق كل الامة وخلاف الواحد كخلاف الاكثر
لما تقدم واما الثانية فلانه لو خرج بموته من الامة وبطل قوله لبطل المذاهب
بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقين
فيما اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا وهو باطل بالاتفاق واستوضح ذلك بقوله
الا يرى انّ خلافه حال حيوته انما اعتبر لدليله لا لذاته لانّ قول غير صاحب الشرع
لا يعتبر الا بالدليل ودليله باق بعد موته فكان خلافا باقيا بعد موته فكان كبقاء
نفسه مخالفا ولأنّ في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل ما كان كذلك
فهو باطل فتصحيح هذا الاجماع باطل اما الاولى فلانّ الاجماع انما يعتبر اذا
انعقد على احد قول الصحابة يتبين انّ القول الآخر خطأ بيقين فكان فيه
نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ الضلال رضي الله عنه في تقديمه ذوي الارحام
على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهما على خلاف ذلك قوله وقد قال محمد رحمه
الله يعني انه قال محمد فيمن قال لامرأته انت خلية برية بتة بائن ونوى
الثلث ثم وطئها في العدة انه لا يحد لقول عمر رضي الله عنه انّ الواقع بها
رجعي وان نوى الزوج الثلث ولم يقل احد بعد الصحابة انّ الواقع بالكناية
رجعي عند نية الثلث اما عندنا فظاهر واما عنده وان كان رجعيا الا انّ
نية الثلث تصح ولا رجعة بعد الثلث ووطء المعتدة عن طلاق
بائن يوجب الحد بالاتفاق اذا قال علمت انها حرام علي ولم يوجب الحد ههنا

هو اختيار بعض واما الثانية فلانه لا نظير بابن عباس رضي الله عنهما انه ضل في انكاره العول ولا بابن مسعود رضي الله عنه

نعرف ان الاختلاف السابق منع الاجماع اللاحق ولم يرد بذكر محمد انه قوله بل هو قول
علمائنا جميعا لكن محمد هو الذي اورده في الاصل واسنده اليه واتى هذا المسند
بهذه المسئلة ههنا تصحيحا للمذهب لا لجهة الاستدلال لئلا يلزم الدور قال رحمه الله
ووجه القول الآخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر فاما ان الدليل
باق فهو كذلك لكنه نسخ كنص نزل بخلاف القياس فاما التضليل فلا يجب
لان الرأي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول
للحال وذلك كالصحابة اذا اختلفوا بالرأي فلما عرضوا ذلك على الرسول عليه السلام
فرد قول البعض لم ينسب صاحبه الى الضلال وكصلوة اهل قباء بعد نزول
النص قبل بلوغهم وانما اسقط محمد رحمه الله الحد بالشبهة ومن شرطه اجماع
من هو داخل في اهلية الاجماع وبعض مشايخنا شرط الاكثر والصحيح ما
قلنا لانه انما صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم فلا يثبت بدون هذا الشرط
ايوجه قول من قال ان الاختلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق ان
دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وكل ما كان كذلك لا يتصور الا من الاحياء فدليل الاجماع لا
يتصور الا من الاحياء في كل عصر وكل واحدة من المقدمتين ظاهرة فان
قيل استقرار الخلاف الاول بعد التأمل دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ
بقول واحد من الاقوال باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر الثاني
على امتناع الاخذ بكل واحد منها ويلزم من التعارض تخطئة احد الاجماعين
اجيب بانا لا نم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول على
الاقوال دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ منها وهو باطل لان المصيب واحد
واحدها خطاء واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطاء خطاء ولئن سلم
اجماعهم على التجويز لكن بشرط ان لا ينعقد اجماع بعدهم على احدهما وذلك بان
تقدير الاشتراط لو جاز في ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد اجماع على خلاف الاجماع
الاول لجاز ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاول مشروط بعدم الثاني
او بعد الواحد المخالف بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان
الاقوال اذا تعددت والحق واحد منها تجوز الاخذ بكل واحد منها
طلبا للصواب واما اذا اتحد القول واتفقوا عليه كان ذلك صوابا بيقين
كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق اخذ غيره قوله فاما قوله ان الدليل
باق جواب عن الخصم وهو قول بموجب العلة اي هو كما قال لكن نسخ له
كنص نزل بخلاف القياس فانه وان كان باقيا لكنه يخرج عن الاعتبار بنزول



النص على خلافه فقوله انه باق يعني بحسب التصور لا بحسب كونه دليلا مقبولا فان كونه منسوخا
ينافي ذلك وذكر في الميزان ان هذا ضعيف لان بوفاة النبي لم يبق احتمال النسخ لانقطاع
الوحي واجيب بان مشروعية النسخ لم يبق بوفاته في احكام ثبتت في زمانه فاما في حكم
ثابت بالاجتهاد او بالاجماع بعده فيجوز ان ينسخ وقد تقدم ان نسخ الاجماع بمثله
جائز عند الشيخ بان يوفق الله اهل عصر آخر ان يتفقوا على خلاف ما اجتهد
العصر الاول فيكون هذا بيان مدة الحكم الاول كما في النصوص ورد بان الرأي
لا مدخل له في معرفة انتهاء الحكم واجيب بانهم لا يعرفون انتهاء الحكم بانتهاء
المصلحة بل وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الاول فتبين ان الحكم يتبدل
بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم فاما
التضليل فلا يجب ايضا لان الرأي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع
الدليل الاول للحال اي مقتصرا لا مستندا الى اوله وذلك اي اختلاف الصحابة و
حدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأي ورد الرسول قول البعض فان بذلك
لم ينسب صاحبه الى الضلال وصار ذلك كصلوة اهل قباء الى بيت المقدس بعدما
نزل فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بذلك ولم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطأ
بيقين لان ذلك قبل العلم بالناسخ فكذا هذا وقباء بالضم والمد من قرى المدينة
ينون ولا ينون وانما اسقط محمد الحد بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان على قول من
لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف المتقدم باقيا فتورث شبهة بقاء الاختلاف الاول والحد
يسقط بالشبهة قوله ومن شرطه اي ومن شرط الاجماع اجتماع جميع من هو داخل في
اهلية الاجماع وبعض المشايخ اكتفى بالاكثر قال الشيخ والصحيح ما قلنا لان الاجماع انما
صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم فلا تثبت بدون هذا الشرط لانتفاء الاتفاق ح وانما اعاد
ذكر هذه المسئلة لان ذكرها فيما تقدم كان بطريق الاستطراد فذكر ههنا قصدا او
ليبين ان فيه اختلافا لبعض المشايخ ويبين اختياره فيه قصدا والله اعلم قال رحمه
الله باب حكم الاجماع في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين
اخر حكم الاجماع عن بيان الاهلية لان الاهلية شرط والشرط مقدم على الحكم لا يقال
لو كانت الاهلية شرطا لما افردها بباب غير باب الشروط لانه لما كان معظم الشروط
افرده بالذكر وقدمه على باب الشروط وقيد حكم الاجماع بقوله في الاصل
وهو ان يتحقق جميع شرايطه وقيل هو ما يكون اجماعا اجماعا ان يثبت المراد به
حكما شرعيا على سبيل القطع واليقين ومعناه ان الاصل في الاجماع ان يكون موجبا
للحكم قطعا كالكتاب وان لم يثبت به اليقين في بعض المواضع فذلك لعارض كما في
الآية المأولة وقيد الحكم بكونه شرعيا اي امرا دينيا اشارة الى ان محل
الاجماع هو الامور الدينية واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف عليه صحة الاجماع

كوجود الباري وصحة الرسالة لاستلزامه الدور وما لا يتوقف عليه صحته فان كان امرا
دينيا يكون الاجماع فيه حجة اتفاقا سواء كان علميا شرعيا كوجوب الصلوة او عقليا كرؤية
الباري لا في جهة ونفي الشريك وغفران المذنبين وان كان امرا دنياويا كتجهيز
الجيوش والعمارة والزراعة وغيرها فقد اختلف فيه قال بعضهم يكون حجة فان
اتفق اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه لان النصوص الدالة
على عصمة الامة لم تفصل بين امر ديني ودنياوي وان العمل به في العصر الثاني فقد
يكون واجبا كما في الاجماع في امور الدين ان لم يتغير الحال وان تغيرت لا يجب ويجوز
المخالفة كذا في الميزان وقال بعضهم لا يكون حجة لانه لا يكون اعلى حالا من قول الرسول
وقد ثبت انه حجة في مصالح الدين ولهذا قال عليه السلم في قصة بذر التلقيح انتم اعلم بامور
دنياكم قال رحمه الله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل
واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول
اما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المومنين نوله ما تولى فاوجب هذا ان يكون سبيل المومنين حقا بيقين
ذهب بعض الاهواء كالنظام والقاساني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض
الى ان الاجماع ليس بحجة هو المذكور في عامة الكتب وعبارة الشيخ يدل على انه حجة
عندهم غير قاطعة واستدلوا على ذلك بان الاجماع انضمام ما لا يوجب العلم وانضمام ما
لا يوجب العلم والاجماع حصل بانضمام رايهم واما الثانية فظاهرة وهذا الدليل مخالف
للكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقول الله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وجه الاستدلال ان الله تعالى توعد على متابعة غير سبيل المومنين والسبيل
مختاره الانسان لنفسه قولا وفعلا فكان محرما لانه لو لم يكن محرما لما توعد عليه وجمع
بينها وبين مشاقة الرسول في التوعد ولو لم يكن محرما لما جمع لقبح الجمع بين المحرم
والمباح في التوعد واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم بمنزلة مشاقة الرسول
في استحقاق النار فيكون ترك كل واحد منهم واجبا قطعا وترك مشاقة الرسول واجب
لان قوله حق بيقين فلذا ترك اتباع غير سبيل المومنين لان سبيلهم حق بيقين
وفيه بحث لان التوعد على اتباع غير سبيل المومنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط
باق على العدم عند عدم الشرط سلمنا انفراد اتباع غير سبيل المومنين بالتوعد لكن سبيل
غيرهم الكفر ونحن نلتزم ان اتباعه متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على اتباع سبيل
المومنين سلمنا ان السبيل ليس هو الكفر لكن اللازم في المومنين الاستغراق سيما
ومن بيننا من جميع المومنين الى يوم القيمة وذلك لا يدل على ما وجد في الاجماع
في عصر عصر حجة فمن اين الاختصاص باهل عصر عصر مع ان المومنين عام في كل



عالم وجاهل والجهال غير داخلين في الاجماع المتبع وما دون ذلك فالاية غير دالة عليه
سلمنا ان المراد بالمومنين اهل الحل والعقد في عصر معين لكن السبيل مفرد لا عموم
فيه فلا يقتضي اتباع كل سبيل والا لوجب اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات
لانهم فعلوه واللازم باطل لحكمهم بالاباحة فلو وجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على
جواز الاجتهاد لكل احد واتباعهم في اشاعته بعده وذلك تناقض فتعين التاويل بمتابعة
سبيلهم في اتباع النبي عليه السلم وترك مشاقته او فيما يصح سبيلهم في الايمان واعتقاد دين
الاسلام والحمل على هذا اولى من الحمل على الاجماع لاستلزام اعيان اللفظ في زمن النبي وفيما
بعده والحمل على الاجماع يقتضي اختصاصه بما بعد وفاة النبي عليه السلم لان الاحتجاج بالاجماع
في زمانه مستحيل سلمنا ان المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه
مشروط بسابقة تبين الهدى المعرف باللام المستغرق لكل هدى حتى اجماعهم
على الحكم الشرعي بدليل قوله من بعد ما تبين له الهدى وانما يتبين الهدى بدليله
واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون
الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف في اتباعه من اتباع الاجماع
سلمنا وجوب اتباع سبيل المومنين مطلق لكن المراد بالمومنين الائمة المعصومون
لان سبيلهم لا يكون الا حقا والمومنون الذين فيهم المعصوم لان سبيلهم سبيله
وسبيله لا يكون الا حقا سلمنا دلالة ما في ذكرتموه على كون الاجماع حجة لكنه معارض بالكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يدل على عدم الا
الى الاجماع وقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اقتصر الرد على الكتاب
والسنة ويدل ذلك على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى كل الامة عن هاتين المعصيتين وذلك
يدل على تصور هما منه ومنه ومن تتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا
فلا عصمة واما السنة فما روي ان النبي عليه السلام قال لمعاذ اي الادلة التي تحكم بها
فلم يذكر معاذ الاجماع واقره عليه السلم على ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك
والجواب ان اتباع غير سبيل المومنين متوعد عند المشاقة بلا خلاف وح اما ان
يكون التوعد لمفسدة متعلقة به اولا لمفسدة والثاني محال لقبح التوعد
اذ ذاك بلا خلاف فتعين ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة باتباع غير سبيل
المومنين وهي ان كانت من جهة مشاقة الرسول فذكر المشاقة كاف في التوعد
ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المومنين وان لم يكن من جهتها لزم التوعد على
اتباع غير سبيل المومنين سواء وجدت المشاقة او لم توجد وفيه نظر و
السبيل الطريق وذلك يعم عموم كل سبيل هو غير سبيل المومنين لانه طريق
غير المومنين ولهذا فان من اختار لنفسه مقالة وتمسك بها وكان معروفا

يقال انه طريقة سواء تعددت الحال او اتحدت وعلى هذا يمنع تخصيص السبيل
المتوكل عليه بشيء من كفر وغيره ولو لم يبق على هذا الوجه لكان لفظ السبيل مبهما وهو
على خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المؤمنين كل من آمن به الى يوم القيمة
لان المؤمنين حقيقة هم الاحياء لان المؤمن من اتصف بالايمان والاتصاف بالايمان
مشروط بالوجود والحيوة ومن لا حيوة له ممن مات او لم يوجد ليس بمؤمن حقيقة
فلفظ المؤمنين حقيقة انما يصدق على كل اهل عصر دون تقدم او تأخر وفيه نظر
على ان المراد الحث على متابعة سبيل المؤمنين وحملهم على كل من آمن به الى يوم
القيمة مما ما خصوصا وهو حجة لما تقدم وجب اعتبار عموم لفظ السبيل
لما مر قولهم يلزم من ذلك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات
وحكموا بكونه مباحا وهو تناقض قلنا ممنوع بان الاية وان دلت على وجوب
اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل
والاتباع فيهما محال والقول راجح على الفعل فخولف الاية في وجوب اتباع الفعل
ولا يلزم من مخالفة الاية في وجوب الاتباع الفعل مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد
جواز تركه قولهم فيتحقق الدليل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي وترك مشاقته
واتباعهم في الايمان او الاجتهاد قلنا تلك التاويلات تخصيصات للسبيل من غير
ضرورة ودليل فلا يقبل قولهم الله شرط بسبق تبين الهدى الاخير قلنا
تبين الهدى شرط التوعد على المشاقة لا التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين لا
لاختصاص اطلاق المشاق لمن عرف الهدى فان المشاقة لا يكون الا بعد
تبين الهدى ومعرفته بدليل الهدى ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة
وانما تبين الاحكام الفرعية ليس شرط في مشاقة الرسول فان من تبين له
صدقه عليه وجاء عنه كان مشاقا وان جهل الفروع واذا لم يكن معرفة
الاحكام الفرعية شرطا في المشاقة لا يكون شرطا في لحوق الوعيد باتباع
غير سبيل المؤمنين قولهم المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون او من فيهم
المعصوم قلنا هذا مبني على وجود الامام المعصوم وهو باطل لما تقرر
في علم الكلام ولان الاية عامة فتخصيصها بالائمة المعصومين او بالمؤمنين
الذين فيهم الامام من غير ضرورة ودليل غير مقبول على ان الاية دالة
ان التوعيد لاحق باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعد انما هو باتباع
غير سبيل الامام المعصوم وحده وهو خلاف الظاهر والجواب عن
المعارضة بالاية الاولى وهو قوله تعالى تبيانا لكل شيء انه لا تنافي بين حجية
الاجماع وبين كون الكتاب تبيانا لكل شيء وعن الثانية بالقول بالموجب
فانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول في كل ما يتنازع فيه ونحن

نظر لا حشي بعدم القيامة وكون الجاهلين من ... محله ولم يسلم ان الجاهل خرج عن المؤمنين فصار المؤمنون صح



لما تنازعنا في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة واثبتناه بهما من الوجهين الاخيرين
بانا لا نسلم ان النهي فيهما راجع الى اجتماع الامة على ما نهوا عنه بل المراد منه رجوع النهي الى
كل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على المجموع ولو سلم
فالجواز عقلي ولا يلزم منه الوقوع وكلفيك في سنده امتنع منه عليه السلم ان يكون من الجاهلين
والكافرين حيث قال ولا تكونن من الجاهلين وقال لئن اشركت ليحبطن عملك او ورد
ذلك في معرض النهي مع العلم بكون الرسول عليه السلم معصوما من ذلك وبان هاتين لم يشتملا
منه معصية علينا ان الله تعالى لما علم بعصمته عنها فيكون معصوما عنها لتعلق علم الله بعدم
صدور المعصية منه مع كون ذلك الشخص منهيا من المعاصي فانا نعلم ان كل واحد منهي
من الزنا والشرب والقتل وغير ذلك وانما لم يذكر معاذ الاجماع لان الاجماع لم يكن
حجة في ذلك الوقت وقد قيل ان هذا الاستدلال مردود من انه اتفق وعدمه
الاسولة والاجوبة ففيه ما فيه وذلك لان قوله ومن يشاقق الرسول الاية
مشروطة ومن لا يقتضي امكان الطرفين ويمكن ان يجاب عنه بان المقدم حق
لكونه واقعا فانها نزلت في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا التحق بالمشركين
مرتدا فنزلت يعني يتبع غير سبيل المؤمنين بالارتداد كما فعل طعمة لا اتفاق فيكون
المراد به الايمان لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فدل على حقية المقدم
وزاد بعبارته على مقدار البيان كما في قوله هو الطهور ماؤه والحل ميتته
قالت رحمه الله وقال كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه وقال وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوسط العدل وذلك يضاد الجور والشهادة
على الناس بعض الحقية والاصابة اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة
قيل معناه وجدتم وخلقتم خير امة وقيل كنتم في علم الله وقيل في الامم
قبلكم مذكورين بانكم خير امة اخرجت اي اظهرت وقوله تامرون بالمعروف
بيان كونهم خير امة ووجه التمسك ان الله تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل وذلك
يوجب حقية اجماعهم اما الاولى فلانه اخبر عن خيريتهم بافعل التفضيل واما
الثانية فلان ذلك يدل على النهاية في الخيرية لانه اضيف الى نكرة موصوفة بصفة
عامة تعم جميع الامم فيكون هذه الامة خيرا منهم كلهم لا خير بعدهم فيكون اجماعهم
حقا لانه لو لم يكن حقا لكانوا امرين بالمنكر ومن كان بهذه الصفة لا يكون
مطلقا فيلزم خلاف النص قيل الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل
واحد بالخيرية وهو الامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يكن حمله على
الظاهر حمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم واجيب بان المخاطب
بها ليس كل واحد من الامة اذ الشخص الواحد لا يوصف بانه امة الا اذا كان

شيوخا وليس كل منهم كذلك ولانه يلزم ان يكون كل واحد خبرا اي صاحبه وهو محال لاستلزام كل منها فضلا ومفضولا عليه من جهة واحدة في حالة واحدة وهو محال ولانه مبني على وجود الامام المعصوم وتقدم الكلام فيه فعلم ان المخاطب بها الامة وهو كقوله الرجل اهل الكوفة فقهاء واهل الروم حكماء اي اكثرهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي مثل ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة جعلناكم ايضا امة وسطا اي خيارا وهو وصف بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية وقيل عدولا والتمسك بها من وجهين احدهما ان الله تعالى وصفهم بكونهم وسطا والوسط هو العدل المرضي فيقتضي ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة لا كل واحد اذ الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا لكان باطلا وكذبا والكاذب المبطل لا يكون عدلا وهو معنى قوله وذلك اي كونهم وسطا يضاد الجور اي الميل عن سواء السبيل فان قيل وصفهم بذلك لا يقتضي كونهم عدولا لان كل شيء اذا الوصف في الاثبات تحقق في صورة ولئن سلم انه يقتضي كونهم عدولا في كل شيء فذلك لا يدل على كونهم محقين في الاجماع فان الخطاء وان كان معصية فهو من الصغائر فلا يقدح في العدالة اجيب بان الواصف هو الله تعالى العالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا ان يكون عدلا حقيقة وقد اخبر عن عدالتهم فيجب ان يكون عدولا في كل شيء ولا يجوز عليهم الخطاء في الاجماع لانه نوع كذب وهو ينافي العدالة المطلقة الحقيقية والثاني ان الله تعالى وصفهم بالشهادة والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق ويقبل له حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل على ان قولهم حجة اذ الحكيم لا يحكم بعدالة قوم ليشهدوا وهو عالم بانهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون وفيه بحث لان المراد بها شهادتهم في الاخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة لانها اجمعوا وان يكونوا عدولا في الاخرة لا في الدنيا لان عدالة الشهود تعتبر حال الاداء سلمنا ذلك لكن المراد من قوله جعلناكم من وجد في زمان نزول الاية لا جميع من صدق الى يوم القيمة لعدم تصور احاطة العلم باجماعهم واذا كان كذلك ينبغي ان لا يكون الاجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا عند ذلك القول سلمنا ان المراد ليس ذلك لكنه معارض بان الله تعالى جعل اهل الكتاب شهداء بقوله لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء ومع ذلك فلا يلزم ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة والجواب عن الاول فبان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فتتناول شهادة الدنيا والاخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه ولو كان المراد شهادتهم في الاخرة لقال سنجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الاخرة فلا يبقى في تخصيص امة محمد فضيلة والى هذا اشار الشيخ بقوله اذا كانت



شهادة جامعة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والاخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لا محالة وان من الثاني فبان الله تعالى لما وصفهم بالعدالة والشهادة وجب قبول قولهم فلا يجوز ان يقسم تقسيمات يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد اهل كل عصر على ما مر وان من المعارضة فبانه يحتمل ان اجماعهم كان حقا حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويله وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلم لا تشهدون بالحق. قال رحمه الله وقد قال النبي عليه السلم لا تجتمع امتي على الضلالة وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة والشرائع جميعا وامر النبي عليه السلم ابا بكر رضي الله عنه ليصلي بالناس فقالت عائشة رضي الله عنها انه رجل رقيق فمر عمر رضي الله عنه ليصلي بالناس قال النبي عليه السلم ابى الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخيرة فتعاطاها الخبران فقال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن هذا استدلال بالسنة ووجهه ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة نص عام وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة اما الاولى فلان اللام في قوله على الضلالة للجنس اذ ليس هناك معهود فيفيد العموم واما الثانية فلان العمل بالعموم واجب ما لم يدل عليه دليل الخصوص فان قيل هذا خبر واحد وهو لا يفيد العلم فكيف يدل على حجية الاجماع قطعا اجيب بان الروايات تظاهرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه من الخطاء بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة وقوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه وقوله من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية وقوله لا يزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يخرج الدجال وفي رواية حتى ياتي امر الله وغير ذلك مما فيه كثرة ولم يزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا لم يدفعها احد من اهل النقل من السلف والخلف من موافقي الامة ومخالفيها ولم يزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه وكل واحد منها ان لم يكن متواترا او مشهورا فالقدر المشترك بينها متواتر او مشهور وكل من سمع هذه الاحاديث يعلم بالضرورة ان قصده عليه السلم تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها من الخطاء كما علم بالضرورة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم من آحاد وقائع نقلت عنهما وقد اعترض بوجوه الاول انا لا نسلم انه لم يخالفه احد ثم ما خالفه ولم ينقل الثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع الثالث لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها الرابع يجوز ان يكون المراد بالضلالة الكفر والبدع الخامس يحمل الخطاء على بعض انواعه من الشهادة في الاخرة او مما يوافق النص المتواتر

وكذلك العقل دون ما يكون بالاجتهاد السادس ان الائمة عبارة عن كل من آمن الى يوم القيمة
واهل كل عصر ليس كل ذلك فلا يمتنع الخطاء عليهم واجيب عن الاول بان ذلك مما تحيله
العادة اذ الاجماع من اعظم امور الدين فلو خالف فيه احد لاشتهر كما اشتهر خلاف الصحابة
في دية الجنين وحد الشرب وغيرها مع انها ليست من اعظم الامور وعن الثاني بان الاستدلال
على الاجماع انما هو بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المخالفة فعلمنا بالعادة كون الخبر
صحيحا بالاجماع والعادة اصل نعرف بها بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان نقض
الائمة وغيرها وعن الثالث بان تمسك الصحابة والتابعين بها في معرض التهديد للمخالفة لا
دليل على الاثبات بها وعن الرابع بان اللفظ لا ينبئ عنه وقد فهم بالضرورة تعظيم شان هذه
الائمة وتخصيصها بالفضيلة فتخصيصها بالكفر والبدع خلاف المنصوص من غير
دليل وعن الخامس بان احادي الائمة لم يقل بهذا التفصيل على ان هذه الاخبار لا يجاب
متابعة الائمة والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطاء محالا على جميع انواعه لامتنع ايجاب المتابعة
لكون البعض غير معلوم وليبطل فايدة تخصيص الائمة بما دل عليه لمشاركة آحاد الناس
اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطاء وعن السادس بما تقدم قوله وامر النبي عليه السلام
ابا بكر رضي الله الى آخره استدلال آخر بالسنة على حجية الاجماع ووجه ذلك انه عليه السلام جعل
اباء المسلمين كاباء الله واباء الله موجب لان لا يكون عمر اماما للناس حال حيوة النبي عليه السلام
قطعا فكذا اباء المسلمين يقال رجل رقيق اي رقيق القلب ومعناه انه رضي الله عنه
لا يطيق على القيام في مكانك ان رآه خاليا عنك فقال ابى الله ذلك اي امر عمر
وكذلك حين يتلى على الخيرة يتاطاها الحيوان فقال ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن جعل رؤية المسلمين حسنا كما هو حسن عند الله وما هو حسن عند الله
يوجب الحيوان قطعا فكذا ما رآه المسلمون قال رحمه الله واما المعقول فلان
رسولنا خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان يقوم الساعة
وقال النبي عليه السلام لا يزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى يقوم الساعة وقال
حتى يقاتل آخر عصابة من امتي الدجال واما المراد بالامة من لا يتمسك بالهوى
والبدعة ولو جاز الخطاء على جماعتهم وقد انقطع الوحي يبطل وعد الثبات على الحق
موجب بان اجماعهم صواب بيقين كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وهذا كما
يتعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جايز مثل القاضي يقضي في المجتهد برأيه فيصير
لازما لا يرد عليه نقضه وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة للقضاء بالذي
هو من اسباب الدين ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد
ما لا يقوم به الافراد والله اعلم واما الدليل العقلي على ان حكم الاجماع اصابة الحق
بيقين فلان نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر و
امته ثابتة على الحق الى ان يقوم الساعة وكل امة تكون ثابتة على الحق الى ان يقوم



ثابتة على الحق الى ان يقوم الساعة حتى يكون اجماعهم صح

الساعة وكل امة يكون اجماعهم حجة موجبة للحكم قطعا بالضرورة اما انه خاتم النبيين
فثابت بالدلائل القطعية المتواترة واما ان شريعته باقية الى آخر الدهر فكذلك
والا لم يكن خاتم النبيين لان الشريعة اذا انقطعت لابد من رسول الله لان الناس لا يتركون
سدى فما فرضناه خاتم النبيين لا يكون كذلك هذا خلف واما ان امته ثابتة على الحق
الى ان يقوم الساعة فكذلك لئلا ينتهي الشريعة فيلزم المحذور المذكور وقد ثبت
ذلك بالاخبار الصحيحة التي كان القدر المشترك منها متواترا منها قوله صلى الله عليه وسلم
لا يزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى يقوم الساعة ومنها قوله حتى يقاتل آخر
عصابة من امتي الدجال واما ان كل امة حالها ذلك فلابد من ان يكون اجماعهم موجبا
للحكم قطعا فلانه لو جاز الخطاء على جماعتهم وقد انقطع الوحي لزم بطلان الثبات على
الحق واللازم باطل بالضرورة لاستلزامه الخلف المحال فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان
اجماعهم لو لم يكن موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطاء او اختلفوا في حكم و
خرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون كل شريعته
دائمة وبانتفاء الجزء ينتفي الكل فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك باطل موجب
القول بكون الاجماع حجة قطعية لدوام شريعته على الحق فكان الدليل يتم بقوله امة
محمد ثابتة على الحق الى قيام الساعة وكل امة حالها ذلك فاجماعه حجة ولكن ضم الى
ذلك كونه خاتم النبيين وشريعته ثابتة الى آخر الدهر لان كونها ثابتة على الحق يستلزم
ذلك وذكره تتميما للدليل فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاجماع في حق العمل كالقياس
وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع شريعته اجيب بان العمل بالقياس وخبر الواحد
على اصابة الحق ظاهرا وبالجملة لابد من القول بعدم خروج الحق عن اقاويلهم فمن جوز
خروجه عن ذلك فيما اختلفوا او فيما اجمعوا لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا
لم يكن شريعته بل هو عمل بخلاف شريعته فينقطع شريعته فان قيل لا نم الانقطاع
لان ما اجمعوا عليه ان كان ثابتا قبل الاجماع بالنص مثل وجوب الصلوات الخمس
يبقى ببقاء النص ولا اثر للاجماع وان لم يكن ثابتا في الشرع قبل الاجماع لم يكن النص
الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه يتناول الاحكام الموجودة في الشرع وقت
وروده لا ما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاع ولئن سلم تناول
النص لكنه لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام
كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة اجيب بان جميع الاحكام ثابتة
مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها
بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا فظهر بالاجتهاد ولانه يثبت به اذا القياس
مظهر لا مثبت واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب لبقاء الشريعة
فيلزم من انقطاعه خلاف النص ومن قولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل

الشريعة فاسد لما قلنا ان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي عليه السلام والكل ينتفي بانتفاء بعضه
قوله وانما المراد منه من لا يتمسك بالهوى والبدعة احتراز عما يقال لعل المراد بالامة المجتمعة
الى قيام الساعة فلم يتصور الاجماع فقال المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان
مطلق الامة يتناول الكامل والكامل امة المتابعة لا امة الدعوة واهل الاهواء
من امة الدعوة كالكفار لا امة المتابعة وهذا اي اصابة الحق بيقين متعلق
باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد ويثبت اذا انضم الاحاد وذلك جائز
اذ يجوز ان يكون الدليل الاول غير موجب فاذا انضم اليه شيء اخر يكون موجبا مثل
الحكم المجتهد فيه اذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض
وذلك اي قضاء القاضي جعل فوق الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو من
اسباب صيانة الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع الذي فيه آراء كالقاضي
على الوجه الذي يتصل به الدين اولى ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في
المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان كل
فرد قد لا يكون يقدر على حمل خشبة مثلا فاذا اجتمعوا قدروا عليه واللقمة الواحدة
قد لا تكون مشبعة فاذا اجتمعت اللقمات تصير مشبعة وخبر الواحد لا يكون
موجبا للعلم وعند اجتماع الرواة على نقله يصير موجبا والاية الواحدة قد لا تكون
معجزة فاذا اجتمعت الايات صارت معجزة وكذا في الفروع قبول القاضي قول
الاثنين دون الواحد ووجوب الزكوة عند اجتماع الاموال وعدم وجوبها عند عدم
الاجتماع واجتماع اجزاء النجاسة في ثوب المصلي الى غاية منعها وعدم المنع قبل
الاجتماع قوله والله اعلم به من المتن قال رحمه الله فصار الاجماع كاية من الكتاب
او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل ثم
هذا على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة
المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الاحاد
والنسخ في ذلك كالجائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك
على خلافه فينسخ بها الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على
ما سبق ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد اعني به في جواز النسخ
اي فلما كان الاجماع موجبا للعلم صار كاية من الكتاب او حديث متفق اثبتنا وجوب
العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل قيل المراد بالاصل هو ما كان اجماعا
وهو المتفق باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الاية والخبر المتواتر
لكونهم متفقين على صحته لاشتماله على اهل المدينة والعترة وقيل يجوز ان
يكون المراد به اجماعا ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الداخل تحت ادلة
الاجماع بلا شبهة ومعناه يحكم بكفر من انكر اصله بان قال الاجماع ليس بحجة والعلم

بالامة



ان العلماء اتفقوا على انكار الاجماع الظني كالاجماع السكوتي والمنقول بلسان الاحاد غير موجب
للكفر واختلفوا في انكار الاجماع القطعي كالاجماع الذي ذكرنا ها هنا فذهب بعض
المتكلمين الى انه لا يوجب الكفر بناء على ان الاجماع مطلقا عنده حجة ظنية وتعجب
من الفقهاء فقال انهم اثبتوا الاجماع بعمومات النصوص واجمعوا على ان منكر العموم لتاويل
لا يكفر وقالوا الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكانهم جعلوا الفروع اقوى من الاصل
وذلك غفلة عظيمة واجيب بان هذا التعجب ليس في محله فانهم ما كانوا يكفرون منكر كل
اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل لانهم فصلوا وقالوا ان كان الحكم المجمع عليه مما
يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج و
الصوم وتحريم الربوا وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر لما هو من دين الرسول
قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول ولعل هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما
ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المراة على عمتها وخالتها ونحوه لم يكفر منكره ولكن
يحكم بضلاله وخطائه لكن هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان منكره متاول حيث
جعل المراد بالامة المؤمنين جميعهم والتاويل يمنع الاكفار كتاويل اهل الاهواء
النصوص القاطعة ، اذا عرف ظهر ان الاجماع على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية
والخبر المتواتر ويجوز ان يكون المراد بقوله في الاصل هذا واجماع من بعد الصحابة
يكون بمنزلة المشهور من الاخبار فيضلل جاحده كجاحد الاخبار المشهورة واذا
صار الاجماع مجتهدا في السلف اي مختلفا فيه كان كالصحيح من الاحاد فيجب العمل به
بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول قيل وهذا كله فيما اذا بلغ الينا بطريق التواتر
فاما اذا بلغ بطريق الاحاد فلا يلزم شيء من ذلك والنسخ في ذلك اي في الاجماع جائز
بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي لا بالظني والظني جاز ان ينسخ بهما فيجوز
ان يجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة ويكون الثاني ناسخا للاول
ولو اجمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا له لكونه دون الاول و
لو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل
الاول وهذا معنى قوله ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد بعد
ان كان على شرط النسخ وهو التمكن من الاعتقاد وان لم يتصل به التمكن من الفعل
عندنا قال رحمه الله باب بيان سبب الاجماع وهو نوعان الداعي والناقل
اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد والقياس وقال بعضهم لا بد من جامع
اخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعا لم يثبت من قبل
جنس دليله بل ثبت كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا
لهم على الحجة ولو جعلهم طريق يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا فثبت ان
ما قاله هذا القائل خلو من الكلام سبب الاجماع نوعان داع وناقل و

يكون ان يكون المراد ومن الناقل الذي
هو النقلة الى المعتبر الاجماع

اى

والسبب الداعي هو الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه والسبب الناقل هو النقلة الذين يعرفونا
الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع في حقنا ثبت بواسطته كالكتاب والسنة فكان طريقا
اليه ويجوز ان يكون المراد به الخبر الذي ينقل الاجماع الينا ويكون الاسناد مجازيا
والفرق بينهما ان السبب الداعي للانعقاد والسبب الناقل للاظهار واعلم ان عامة
الفقهاء والمتكلمين على ان الاجماع لا يعني سبب وداع ويسمى مستندا لان اختلاف الاراء
يمنع الاتفاق على شيء لا يعني سبب يوجبه ولان القول في الدين بلا دليل خطاء فلو اتفقوا
على شيء كانوا مجمعين على الخطاء ومن الناس من اختار انعقاده لا عن دليل بان يوفقهم
الله اختيار الصواب بان يلهمهم علما ضروريا بذلك واستدل بانه لو لم ينعقد
الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة واللازم باطل فالملزوم مثله اى بطلان
اللازم فلانه يؤدى الى عدم فايدة الاجماع واما بيان الملازمة فبان الاجماع انما يصار
اليه عند عدم النص ولهذا لم يكن في حيوة النبي عليه السلام حجة وبان الاجماع لا عن دليل
واقع كاجماعهم على جواز اجرة الحمام وغير ذلك والوقوع دليل الجواز واجيب بان
حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او
باطن او استنباط فالامة اولى بذلك ولا نم بطلان اللازم قوله لانه يؤدى الى عدم
فايدة الاجماع قلنا ممنوع فانه يقتضي ان لا يتصور الاجماع عن دليل ولم يقل به احد
واما الخلاف في انه شرط او لا فلان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك وكيفية
دلالته وحرمة المخالفة بعد الانعقاد واجماعهم على جواز اجرة الحمام ليس بلا دليل
الا انهم لم ينقل الينا استغناء عنه بالاجماع ثم الذين شرطوا ذلك اختلفوا فذهب
الجمهور الى ان ذلك المستند يجوز ان يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس وهو
مختار الشيخ وقال داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاساني
من المعتزلة المستند لا بد وان يكون قطعيا اذ الفرع اقوى من الاصل كذا في الميزان
واصول شمس الائمة ولكن في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد
وخالفونا في انعقاده عن القياس وجه قولهما ان الاراء مختلفة فلا يتصور
اجماعهم على شيء مع اختلاف الاراء بخلاف كلام صلى الله عليه والطائفة فانه يصلح جامعا
واستدل الجمهور بان انعقاده عن خبر الواحد والقياس لا يستحيله العقل
كانعقاده عن غيرهما والنصوص الموجبة لحجيته لا تفصل بين ما كان مستنده
قطعيا او ظنيا فاشتراط المستند القطعي تقييد للنصوص من غير دليل
وبان انعقاده عن خبر الواحد والقياس واقع والوقوع دليل الجواز اما الثانية
فظاهرة واما الاولى فلانهم اجمعوا على وجوب الغسل بالتقاء الختانين بحديث
عائشة رضي الله عنها وعلى امامة ابي بكر مستندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة
في الصلوة ولكون ذلك ظاهرا لم يشتغل الشيخ ببيان الدليل واشتغل ببيان



بطلان قولهم فقال هذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به اى بالاجماع لم يثبت من قبل دليله حتى
يشترط قطعيته بل من قبل جنسه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا للامة
على المحجة اى الطريق المستقيم وهذه المعاني لا تنفصل بين كون مستنده قطعيا او ظنيا
ولو جمعهم دليل يوجب العلم لصار الاجماع لغوا واللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله اما
الملازمة فلان ما لا يفيد امرا مقصودا لان الذي يفيده هو التاكيد والتاكيد ليس
بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط القطع فانه قد يفيد مقصودا اصليا فيما اذا
صدر عن ظني وكلام الشيخ يوهم ان دليل كان لانه لما جاز ان ينعقد عن ظني ففي قطعي
اولى وفيه نظر لان انعقاده عن ظني لافادته مقصودا اصليا لا يستلزم جواز انعقاده
عن القطعي لعدم ذلك فكان معنى قوله ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لو شرط
ان يكون الجامع قطعيا بحيث لا يجوز غيره لصار الاجماع لغوا قال رحمه الله واما
السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع
لا شبهة فيه وقد ثبت بدليل فيه شبهة فكذا هذا اذا نقل الينا اجماع السلف رضي الله عنهم
باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا نقل الينا بالافراد
مثل قول عبيدة السلماني رضي الله عنه ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجماعهم
على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن تكبيرات الجنازة فقال كل ذلك قد كان الا اني رايت
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم يكبرون اربعا وكما روي في توكيل المهر
بالخلوة كان هذا كنقل السنة بالاحاد وهو يقيني باصله لكنه لما نقل الينا بالاحاد

وان السبب الناقل الينا فهو على مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة
فيه وهو التواتر وقد ثبت بطريق فيه الشبهة كخبر الواحد فكذلك الاجماع اذا انتقل الينا
اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد
مثل قول عبيدة السلماني بفتح العين وكسر اللام ما اجتمع اصحاب رسول الله كاجماعهم
على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
ومثل ما سئل ابن مسعود عن تكبيرات الجنازة بانها كانت اربعا او خمسا او سبعا او
تسعا فقال كل ذلك قد كان الا اني رايت اصحاب محمد عليه يكبرون اربعا
وكما روي في توكيد المهر بالخلوة كان ذلك كنقل السنة بالاحاد وهو الى السنة
بناويل المشتقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون علم اليقين
وكان مقدما على القياس فهذا اى الاجماع اذا انتقل مثله اى مثل الحديث
او مثل انتقاله هذا مذهب عامة الفقهاء ومنهم من ابى النقل بالاحاد
في هذا الباب اى الاجماع وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي قالوا
لان الاجماع دليل يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد غير قطعي

فكيف يثبت به قاطع قال الشيخ وهو قول لا وجه له لانا قد ذكرنا ان بنقل الواحد لا يكون
الاجماع قطعيا بل يثبت به اجماع ظني يوجب العمل لا العلم كخبر الواحد واعترض بان
وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة من اجماع الصحابة ودلالات النصوص
ولم يوجد هٰهنا اجماع ولا نص على وجوب العمل به فلو ثبت كان بالقياس على خبر الواحد
ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع لانه نصب الشرع بالرأي واجيب بان
وجوب العمل بالاجماع المنقول بطريق الاحاد ثابت بدلالة النصوص التي
دلت على وجوب العمل بخبر الواحد وبيان ذلك ان نقل الواحد للدليل الظني
موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله وبين الرسول عليه السلام فنقل
الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة
اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من
احتماله في مخالفة المظنون واذا ثبت العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل
واسطة او وسايط لعدم القائل بالفصل ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ومن
انكر الاجماع اي انكر حجيته فقد ابطل الدين لان مدار اصول الدين عليه فان
معرفة القرآن واعداد الصلوات وركعاتها ومقادير الزكاة وغيرها حصلت
لنا بالاجماع فكان انكارها موديا الى ابطالها ورد بان ذلك لم يثبت بالاجماع بل بالنقل
المتواتر والفرق بينهما ظاهر لان النقل المتواتر يوصل الينا ما كان ثابتا والاجماع
يثبت ما لم يكن فلا يلزم من انكاره ابطال اصل الدين وهذه شبهة قوية والجواب
ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على اثبات تقرير الصلوات والزكوات والحج
والصوم وغير ذلك والنقود لم يكن ثابتا في عصره عليه السلام لاحتمال الزيادة والنقصان
بالنسخ والتخصيص والبيان وغير ذلك فكان ذلك اجماعا لا نقلا متواترا قال
رحمه ~~باب القياس~~ الكلام في هذا الباب ينقسم الى اقسام اولها الكلام في
نفس القياس والثاني في شرطه والثالث في ركنه والرابع في حكمه والخامس
في دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يتضح الا بمعناه ولا يوجد الا
عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه ثم لا يبقى الا الدفع الكلام في باب
القياس ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس اي معناه اللغوي
والاصطلاحي والثاني في شرطه وهو امور متعددة كما سنذكرها والثالث
في ركنه وهو ما يقوم به القياس والرابع في حكمه وهو الاثر الثابت به والخامس
في دفعه من القدح بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمعارضة والكلام
في هذه الجملة مما لا بد منه لان الكلام لا يصح الا بمعناه فان اللفظ اذا لم يكن له معنى
كان مهملا كالحان الطيور ولا يوجد الا عند شرطه اي عند وجود شرطه على حذف المضاف
لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط ولا يقوم الا بركنه فان ركن الشيء ما يقوم



[illegible marginal note]

به ذلك الشيء ولم يشرع الا لحكمه لان الشيء المجتهد قد يحتاج اليه فكانت معرفته مؤخرة
عن معرفة الجميع قال رحمه الله ~~باب~~ تفسير القياس للقياس تفسير هو المراد بظاهر
صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب هو اسم لفعل يعرف بظاهره
والمعنى يعقل بدلالته على ما قلنا اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل
بالنعل اي احذه به وقدره به وذلك ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد
يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو مأخوذ من قايسته قياسا وقد يسمى هذا
القياس نظرا مجازا لانه من طريق النظر يدرك وقد يسمى اجتهادا لان ذلك طريقه
فسمي به مجازا واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من احكام الشرع و
مفصل من مفاصله وهذه جملة لا تتحقق الا بالبسط والبيان وبيان ذلك ان الله تعالى
كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول شهودا
فهي شهود الله تعالى ومعنى النصوص هو شهادتها ومن العلة الجامعة بين الفرع
والاصل ولا بد من صلاحية الاصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية
والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة كصلاح شهادة الشاهد بلفظ الشهادة
خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة ولا بد من طالب
للحكم على مثال المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي
عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا والخصم في مجلس النظر والمحاجة
ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب واذا ثبت ذلك بقي للشهود عليه ولاية
الدفع كما في سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب
عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان
القياس بالرأي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك
من مدارك احكام الشرع لا حجة لاثباتها ابتداء هذا شروع في تفصيل ذلك
المجمل على ترتيبه للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته يعني ان له معنى لغويا
يدل عليه ظاهر صيغته بالوضع ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اي معنى يدل
عليه صيغته باعتبار معناها لا بظاهرها ومثاله الضرب فانه اسم لفعل يعرف
بظاهره وهو استعمال آلة الايلام في محل قابل له والمعنى معقول بدلالته وهو
الايلام على ما ذكرنا في دلالة النص اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل
بالنعل اي احذه به وقدره به يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها
بها وذكر الضمير الراجع الى النعل وان كان مؤنثا سماعيا نظرا الى ظاهر لفظها
وتقدير الشيء بالشيء عبارة عن الحاق احدهما بالآخر وجعله مثله ونظيره لبيان
المقدار وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو مأخوذ من
قولهم قايسته قياسا اي ناظرته لانه مناظرة وهي انما يكون من اثنين وبابه

هذا صح

فاعل يختص بذلك وانما سميت بذلك لان كل واحد من المناظرين يقيس على اصله ويسعى ان
يجعله جوابا له وقد تسمى هذا القياس اي الذي يجري بين المناظرين نظرا تسمية للشيء
باسم سببه فانه يتصاعد بنظر القلب قيل وكانه احتراز عن اللغوي والعقلي وفيه
نظر وقد يسمى القياس اجتهادا مجازا تسمية للشيء باسم سببه لان القياس يحصل بالاجتهاد
القلب وهذا يشعر بان الاجتهاد اتم فان القياس يحصل به فيفتقر اليه فان الاجتهاد و
هو بذل المجهود في نيل المقصود فقد يكون بقياس وغيره وقال على ابن ابي هريرة ان القياس
والاجتهاد واحد ونسب الى الشافعي رحمه الله كذا في القواطع فعلى هذا ترتيب الادله
بطلب الراجح من المرجوح وتخصيص العام بالخاص داخلا في الاجتهاد ولعل ذلك اصطلاح [لا لمكور صح]
لهم فلا نزاع فيه واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع
مفصل من مفاصله والمدرك موضع الدرك وهو العلم والمفصل موضع الفصل وذلك
لان حكم الشرع يعرف به والخصومة بين المتنازعين تنفصل به كما تنفصل بالاصول الباقية
وههنا بحث وهو ان المراد بالقياس ان كان هو اللغوي فلا نم ان المعنى الثابت
بدلالة صيغته هو انه مدرك في احكام الشرع ومفصل من مفاصله فان اهل
اللغة كانوا يستعملونه في التقدير كاملا ولم يكن ح مدركا في احكام الشرع لعدمها
ح فلم يكن كلام المفهوم من الضرب وان كان المراد به الاصطلاحي فلم يذكر في هذا
الكتاب ويمكن ان يجاب عنه بان المراد به الاصطلاحي وانما لم يذكره صريحا لان
عبارات الاصوليين فيه مختلفة فقيل انه رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق
ورد بكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وفيه نظر لجواز ان يكون هذا النوع
على راي من جعل دلالة النص قياسا وغير جامع لخروج القياس العقلي وفيه نظر
ايضا لان الاصولي انما يعرف القياس الشرعي لا المطلق وقيل تعدية حكم
الاصل بعلته الى الفرع هو منطبق ورد بقياس المعدوم على المعدوم فان الاصل
والفرع انما يطلقان على الموجودات والمعدوم ليس كذلك وفيه نظر فان الاصل
ما ينبني عليه غيره والفرع ما ينبني على غيره والمعدوم قد ينبني على معدوم
كعدم المشروط على عدم الشرط وقيل المعتمد عليه ما نقل عن الشيخ ابي منصور
الماتريدي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختار لفظ
الابانة لان القياس مظهر لا مثبت ولفظ مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن القول
بانتقال الاوصاف ولفظ المذكورين ليشمل القياس بين المعدومين كقياس
عديم العقل بالجنون على عديم العقل بالصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن
الفهم تبيين المقصود في بيان المجمل على وجه يحصل للمتامل ما هو المقصود منه
اصطلاحا فقال وهذه جملة اي ما ذكرنا من انه مدرك ومفصل كلام مجمل لا يعقل



لا يعقل الا بالبسط والبيان وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما نطق به
النصوص على ما نذكره بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات في خصومات العباد فقوله
على مثال قيل انه يتعلق بكلفنا وقيل يتعلق بوضعه وهو الاظهر ليكون بيانا للطريق
الموضوع ووجه المشابهة بينهما بقوله فجعل الاصول اي النصوص شهودا فهي شهود
الله على حقوقه واحكامه ومعنى النصوص يعني الذي تعلق به الحكم لا المعنى
المعنى اللغوي هو شهادة الشهود وهو اي معنى النصوص هو العلة الجامعة
بين الفرع والاصل وتفسير المعنى بذلك دفعا لتوهم المعنى اللغوي فان العلة الجامعة
هو المعنى المستنبط من النصوص بالاجتهاد كالقدر والجنس في نص الربوا عندنا
والطعم عند الشافعي والادخار عند مالك ولا بد من صلاحية الاصول وهو اي
صلاحيتها على تاويل الصلاح او نظرا الى لفظ كونها صالحة للتعليل بان لا يكون
معدولا به عن القياس او مخصوصا حكمه بنص اخر على ما سيجيء كصلاحية الشهود
بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة بكون المعنى الجامع موافقا لتعليل
السلف كصلاح شهادة الشاهد بلفظ الشهادة خاصة حتى لو قال اتيقن او اعلم
او احلف لا تكون شهادة وعدالته واستقامته اي مطابقته للحكم المطلوب
من الشهادة بكونه موافقا للدعوى وكما انه لا بد في هذه الامور في شهادة الشاهد
فكذلك الشهادة التي نحن بصددها لا بد فيها من الصلاحية بالملائمة وعدالتها بالتاثير
واستقامتها بمطابقتها الحكم المطلوب ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو القايس
ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد
ضرورة والنفس بالعمل اصلا ومعناه ان المقصود الاصلي من القياس هو
عمل البدن لانه لا يوجب العلم لكن صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب
العقد على القلب ضرورة وهذا اذا حاج نفسه اما اذا حاج غيره فالمقضي
عليه هو الخصم في مجلس النظر لانه يلزمه الانقياد والتسليم عند تمام الحجة ولا بد من
حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب فانه حاكم بعد ما فهم تاثير الوصف في حكم ثبوت
ذلك الحكم بناء عليه كالقاضي في الخصومات يقضي بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود
به بناء على الشهادة لا يقال القلب هو الحكم فلا يجوز ان يكون محكوما عليه في تلك
الحادثة بعينها لانا نقول حاكم الحاكم في حادثة لا يجوز ان يكون محكوما عليه فيها
بعينه اذا اردتم به قصدا او ضمنا فان اردتم الاول فمسلم وليس بمراد
وان اردتم الثاني فممنوع فان القاضي اذا قضى بحكم بعد ظهور الحجة
للمدعي صار المدعى محكوما عليه قصدا والقاضي نفسه ضمنا حتى لا يتمكن من
دعواه لنفسه بعد الحكم وكذا اذا قضى بالرمضانية فان العامة تصير محكوما
عليها قصدا ونفس القاضي ضمنا واذا ثبت القياس بشرائطه بقي للمشهود

عليه ولا به الدفع كما في سائر الشهادات مثبت أن القياس على سائر البينات و
أن أنه مدرك في أحكام الشرع ومفصل من مفاصله وهو مذهب عامة أصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم
أجمعين فإنهم اتفقوا على أن القياس بالرأي على الأصول الشرعية من الكتاب والسنة
لتعدية أحكامها إلى ما لا نص فيه مدرك من مدارك أحكام الشرع لا حجة لإثبات
الأحكام ابتداء قال رحمه الله وقال أصحاب الظواهر من أهل الحديث وغيرهم
أن القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الأصفهاني وغيره واختلف هؤلاء
فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل أصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل
لدليل العقل إلا في الأمور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري
ولا ضرورة بنا إليه لإمكان العمل باستصحاب الحال ذهب أصحاب الظواهر
من أهل الحديث وغيرهم أن القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو أول القول ببطلان
العمل به قول داود الأصفهاني وابنه والنهرواني واختلف هؤلاء المانعون
لحجية القياس فمنهم من ذهب إلى أن لا دليل من قبل العقل أصلا يعني قال ببطلان
القياس بقسميه العقلي المستدرك به في علم الكلام وهو القول المؤلف من أقوال
متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فإن اشتمل بالنتيجة أو نقيضها بالفعل سمي قياسا
استثنائيا وإلا اقترانيا وهو الذي أثبت الشيخ به مطالبه في هذا الكتاب وبناه
في كل موضع على ما وقع عليه والشرعي الذي تقدم تفسيره المستدرك به في الفروع قيل وهؤلاء
هم الإمامية والخوارج ومنهم من قال لا عمل لدليل العقل إلا في الأمور العقلية
دون الشرعية وهم بقية الشيعة والنظام وأتباعه وقيل يجوز أن يكونوا هم
هم المنكرين للتعبد به عقلا قال شمس الأئمة أول من أنكر القياس وطعن
في السلف النظام ونسبهم لتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله تعالى بخلع ربقة
الإسلام عن عنقه وكان ذلك منه أن القصد إلى فساد طريق المسلمين أو الجهل
منه بفقه الشريعة ثم تبعه بعض معتزلة بغداد ولكنهم تحرزوا عن الطعن
في السلف من أئمة الشرع فذكروا طريقا آخر لاحتجاج الصحابة بالقياس وقالوا
ما جرى منهم لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس بل على وجه الصلح والتوسط
بين الخصوم وذكروا المسائل لتقريب ما قصدوه من الصلح إلى الأفهام وهذا
فاسد يعرف بأدنى تأمل ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود
الأصفهاني وأبطل العمل بالقياس وتابعه في ذلك أصحاب الظواهر وروى
بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين وهو افتراء عليهم
هذا تحرير مذاهبهم. قال رحمه الله واحتج من أبطل القياس بالكتاب والسنة
والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء و

ومنهم من قال العكس ضروري ولا ضرورة إليه لإمكان العمل باستصحاب الحال وهؤلاء هم الذين أنكروا وجوده سمعا كذا ذكره م





وبقوله ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ومن جعل القياس حجة فلم يجعل الكتاب كافيا وأما
السنة فقول النبي عليه السلام لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم أولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا وأما المعقول فلمعنى في الدليل ولمعنى
فشبهة في الأصل لأن النص لم ينطق بشيء من الأوصاف علة للحكم المطلوب والحكم المطلوب
حق الله تعالى فلا يصح إثباته بما هو شبهة في الأصل مع كمال قدرة صاحب الحق
وأما الذي في المدلول فطاعة الله ولا انتفاع الله بالعقول ولا إدراك الإيمان لأن
إن من الشرائع ما لا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات ومنه ما يخالف المعقول
احتج من أبطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وجه
الاستدلال أن كل واحدة من الآيتين تدل على أن الكتاب كاف وكون القياس حجة
ينافي ذلك والمنافي للكتاب منتف أما الثانية فظاهرة وأما الأولى فلأن الأحكام
كلها في الكتاب أي بعبارته أو بإشارته أو بدلالته أو باقتضائه فإن لم يوجد فيه حكم مما
ذكرنا فلا يقال على الأصل من وجود أو عدم فإن ذلك في الكتاب قال الله تعالى قل لا أجد
فيما أوحي إلي محرما الآية وكذا كل الأحكام من رطب ويابس موجود في الكتاب كما دل
جميع العلماء الطوال لكن تقاصر عنه أفهام الرجال وذكر الرطب واليابس للتعميم يقال
فلان ما ترك رطبا ولا يابسا إلا جمعه فيكون الاستغناء حاصلا عن القياس وأما السنة
فما روى واثلة بن الأسقع أنه صلى الله عليه وسلم قال لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما
حتى كثرت فيهم أولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا السبايا
جمع سبية بمعنى مسبية أراد به الجواري ومعناه اتخذوا الجواري سرايا
فولدت لهم أولاد النسوة النجباء إذ النجابة من الأمهات فصدر منهم ما يفضي إلى
الضلال وهو القياس وأما المعقول فلمعنى في الدليل ولمعنى في المدلول يعني
أن النظر في القياس والحكم الثابت به يقتضي عدم كونه حجة أما الأول فلأن
في أصل القياس شبهة وما فيه شبهة لا يجوز إثبات حق الله به أما الأولى فلأن النص
لم ينطق بشيء من الأوصاف علة للحكم يعني أن الوصف المناط للحكم غير منصوص
عليه صريحا ولا إشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل احتمل أن يكون من بين سائر الأوصاف
بالرأي الذي لا ينفك عن الخطأ وأما الثانية فلأن صاحب الحق موصوف
بكمال القدرة وإثبات حقه بما فيه شبهة يدل على عجز وقصور
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيه إشارة إلى قوله في الأصل ولا يلزم خبر الواحد فإن
إثبات حق الله به جائز مع اشتماله على شبهة لكنها لما لم تكن في الأصل وهو كونه
قول الرسول بل في طريق الوصول إلينا لم يعتد به وفيه نظر لأن الدليل أخص
من المدلول فإن المدلول عدم حجية القياس مطلقا والدليل يدل على عدمها في حقوق

في المدلول م

فلأن المدلول

أي الدليل م

ن

والطاعة لأن حقوق العباد صاحبها لبس بموصوف بكمال القدرة واما الثاني فلان المدلول
طاعة الله تعالى بالعقول والآراء اما الأول فلانه في احكام الدين بجميع احكامه
طاعة واما الثاني فلعدم امكان طاعة مجردة من كمية وكيفية والرأي لا مدخل له
في معرفتها ولا على حسن المشروع وقبحه على التفصيل واستوضحها الشيخ بقوله الا يرى
ان الشرائع ما لا يدرك البتة بالمعقول مثل المقدرات كاعداد الركعات و
مقادير الزكوات والعقوبات واروش الجنايات بل من المشروع ما يخالف المعقول
اي القياس الظاهر والدليل عرف اصالة في الشرع لا على معنى ان العقل يقتضي
خلافه لان الحجة من حجج الله تعالى كالشرع فلا يجوز ان يتناقض وذلك مثل بقاء
الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام في القعدة ساهيا وبقاء
الطهارة مع سلس البول واذا كان كذلك استحال معرفته بالرأي فيكون
العمل به عملا بالجهل وفيه نظر لان القائل بحجية القياس يشترط كون المعنى المعدى
معقول المعنى فلا يكون الرد ما ليس بمعقول صحيحا قال رحمه الله ولا يلزم
امور الحروب وجهة القبلة وتقويم المتلفات اما على الوجه الاول فلانها من حقوق
العباد اما غير الكعبة فلا اشكل واما الكعبة فاصله معرفة اقاليم الارض
وذلك حق العباد فيبني على وسعهم واما على الثاني فلان الامور انما تعقل بوجوه
محسوسة الا يرى ان قيم المتلفات ومهور النساء وامور الحروب تعقل
بالاسباب الحسية وكذلك القبلة فكان يقينا باصله على مثل الكتاب والسنة
وحاصل ما قلنا ان المحافظة على النصوص بمعانيها ولان العمل بالاصل في موضع
القياس ممكن وذلك دليل دعينا الى العمل به قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى
محرما على طاعم يطعمه الاية وليس كذلك ما ذكرنا من امور الحروب وغيرها
لان العمل بالاصل غير ممكن وكذلك امر القبلة فعملنا بالاجتهاد للضرورة
هذا جواب سؤال يرد على الوجهين تقريره انتم جوزتم الرأي في امور الحروب
في ذكر القبلة وتقويم المتلفات واذا جاز فيها جاز في غيرها دفعا للتحكم تقريره
الجواب ان ذلك لا يلزمنا على الوجه الاول وهو الشبهة في الدليل فلان المدعي
استحالة ثبوت حق الله بالرأي دون حقوق العباد اذ اللائق بجلاله العجز والاستغناء
فيعتبر فيه الوسع لتيسر لهم الوصول الى حق صدهم وهذه الاشياء من حقوق
العباد فيجوز ان تثبت بالرأي اما غير القبلة فلا اشكل كونه من حقوقهم
فانهم بالحروب يدفعون شر اعدائهم عن انفسهم او يجلبون نفعا اليهم فيكون من
امور الدنيا ومصالحهم وكذا تقويم قيم المتلفات راجع اليهم لانه من باب
الانتصاف الذي يقوم به مصالحهم في الدنيا واما القبلة فيعني جهتها معرفة
اقاليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاقاليم وذلك اي عرفان



اي عرفان الاقاليم من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارات
وغيرها فبنى عرفانها على وسعهم فلهذا صح استعمال الرأي فيه لعجزهم بخلاف حقوق
الشرع فانه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز اثباتها بما فيه شبهة واما على الوجه الثاني
وهو ان الله لا يطاع بالعقول فلان هذه الامور المذكورة يعقل بوجوه محسوسة فان
قيمة المتلفات تعرف بالنظر الى مثله في الصفات وكذلك مهر المرأة يعرف بالنظر
الى مثلها في الصفات وكذلك المقصود من الحرب صيانة النفس من التلف او قهر العدو واصل
ذلك محسوس مثل التوقي عن السم والوقوع على السيف لعلمه بان ذلك متلف وكذلك جهة الكعبة
محسوسة في حق من حاذاها وبعد منها قد يصير محسوسة بالنظر الى دلائلها المحسوسة واذا
كانت معقولة بوجوه محسوسة كانت متيقنة فكانت اعمال الرأي فيها في معنى العمل بما لا شبهة
فيه اصلا كالكتاب والسنة قيل لقائل ان يقول مطابقة الجواب للسؤال على الوجه الثاني
ممنوعة لان غايته ان الرأي في هذه الاشياء مستند الى الحس ولكن لا يخرج عن كونه رأيا
مستعملا في طاعة الله وقد ذكر ان الله لا يطاع بالرأي بل هو مطابق لورود على الوجه الاول فانه لما
استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فلم يكن اثبات طاعة الله بالرأي بل بالنص تقديرا و
لقائل ان يقول لو كان كونه بالنص تقديرا كافيا في صحته لما ابطار لهم نفي حجيته لان القياس ليس
الا مظهرا في التقدير والحكم ثابت بالنص ثم قيل والاولى ان نتمسك بالجواب الاول ونقول لا نم
ان هذه الاشياء من قبيل الطاعة بل من حقوق العباد فيجوز استعمال الرأي فيها ولقائل ان
يقول الجواب ليس بصحيح على كل حال لا في حال تغيير المدعي وهو ان المدعي ان القياس مطلق
ليس بحجة او على تقدير كونه في حقوق الله بما ذكرنا من الوجهين قوله وقد حصل بما قلنا اي بالمنع
من القياس المحافظة على النصوص مع معانيها وهذا نتيجة بعد ما استدل لاثم الفاسد الذي
ظهر عواره بالنقض فان صاحب التقويم قالوا في الحجر عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة
المؤمنين فانه لما حجر عنه لزمنا محافظة النصوص والتبحر في علم اللسان وفي محافظة النصوص اظهار
ما قاله الشارع وفي التبحر اثبات صورة القالب لان النصوص قوالب المعاني اللغوية فيموت
البدع بظهور القالب فان عند ظهوره يتبين لو وقفنا على اشارة النص ودلالته واشتماله
وكناياته فيسقط الهوى بحبوة القالب وفيهما نجاة المؤمنين قوله ولان جواب اخر عن سؤال
بالامور المذكورة بطريق الفرق وتقريره ان العمل بالاصل الذي هو ثابت بيقين ممكن
بابقائه على ما كان وذلك اي الاصل دليله دعينا الى العمل به شرعا قال الله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية واذا كان العمل بالاصل اليقين ممكنا لا يجوز المصير
الى ما دونه لعدم الضرورة وليس كذلك ما ذكرنا من امور الحروب وغيرها لان العمل بالاصل غير
ممكن اذ لا يمكن ان يقال الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا
وكذلك امر القبلة اذ ليس فيه اصل يستصحب فعملنا بالاجتهاد للضرورة والقياس هذا مبناه

على الفرق وسنبين ان الفرق باطل واعلم ان الشيخ لم يفصل في ادلة المانعين باعتبار مذاهبهم
بل ابتدا بالاول وختم بالاخير لان جعله حجة عند الضرورة هو المذهب الاخير لان ذكر المذكور
يصلح استدلالا للكل فاقتصر عليه قال رحمه ولا يلزم عليه الاعتبار عمن مضى من القرون
في المثلات والكرامات لان ذلك امر يعقل بالحس والعيان وعلى ذلك يحمل ما ورد
في الكتاب من الامر بالاعتبار وعلى امر الحروب يحمل مشاورة النبي عليه السلم هذا جواب
سؤال يرد عليهم تقريره ان يقال الاعتبار عمن مضى من القرون واعمال الراي في حقهم
وما لحقهم من المثلات اي العقوبات والكرامات واجب بقوله تع فاعتبروا يا اولي
الابصار وذلك من باب الدين فعلم ان الراي في الدين معتبر وتقرير الجواب لا يلزم ذلك
علينا لانا ننفي حجية القياس لان لحوق المثلات والكرامات امر يعلم بالحس والمشاهدة
لانه يعرف هلاك مثله بمثله ذنبه بالسماع او بحس العين وكان الاحتراز عن مثل سببه
من مصالح الدنيا فيبني له الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على تلف مثله يتناوله وعلى
ذلك اي اي امر يدرك بالحس يحمل ما ورد من الامر بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا
وعلى امر الحروب يحمل ما ورد من الامر للرسول بالمشاورة بقوله وشاورهم في الامر الاية
لان المروي ان النبي عليه السلم شاورهم في ذلك ولم ينقل عنه انه عليه السلم شاورهم في حقيقة
ما هو عليه مثل الصلوة ولانها امرهم به من احكام الشرع واشار عليه السلم الى ذلك بقوله
اذا اتيتكم بشيء من امور دينكم فاعملوا به وان اتيتكم بشيء من امور دنياكم فانتم اعلم بدنياكم
قال رحمه الله ولعامة العلماء وائمة الدين الكتاب والسنة والدليل المعقول وهذا
اكثر من ان يحصى واوضح من ان يخفى وانما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء بالسلف قال الله تع
فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة البيان قال الله تع ان كنتم
للرؤيا تعبرون اي تبينون والقياس مثله سواء فان قال عندي انما يجب الاعتبار
بامر ثابت بالنص دون الراي وهو ان يذكر سبب هلاك قوم او نجاتهم فكذلك عندي هنا
اذا ذكرت العلة نصا مثل قول النبي عليه السلم في الهرة انها من الطوافين والطوافات عليكم
فالجواب ما نبين ان شاء الله الدلائل الدالة على حجية القياس من الكتاب والسنة كثيرة وذكر
الشيخ بعضها اقتداء بالسلف من ذلك قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه الاستدلال
به ان الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة البيان اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تع ان كنتم
للرؤيا تعبرون اي تبينون ورد الشيء الى نظيره هو المعنى بالقياس والتبيين
المضاف الينا هو اعمال الراي المنصوص لتبيين الحكم في نظيره فان قيل لا نسلم ان الاعتبار
ما ذكرتم بل هو عبارة عن الانتقال والمجاوزة من الشيء الى غيره فانه مشتق من العبور
او عبارة عن الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولترتيبه في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم الاية
وانما يحسن ذلك اذا كان المراد به الاتعاظ اذ لا يحسن قول القائل يخربون بيوتهم



بيوتهم فقيسوا الارز على البر والجواب عن الاول ان ذلك لا ينفعنا لانه متحقق في القياس فانه
عبور من حكم الاصل الى الفرع فكان داخلا تحت الامر وعن الثاني انه لو كان عبارة عنه لما صح
نفيه لان الحقايق لا تنفى واللازم باطل لجواز ان يقال اعتبر فلم يتعظ وتبادر الفهم اليه دون
غيره ممنوع بل يفهم الاشتغال كما يفهم الاتعاظ والمامور به هو الاعتبار المطلق الذي
يكون القياس الشرعي احد انواعه لا قياس الارز على البر وذكر حسن فان قيل
الكلام في الشرع على حجية يتناول المقصود وغيره حسن لا محالة فان قيل سلمنا دلالته على
القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلي او ما كانت علته منصوصا عليها ولئن سلم اجراؤه
على العموم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها وما لم ينص عليه اما
والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يثبت بمثله اجيب
بان الاصل الاجراء على العموم ما لم يثبت دليل الخصوص والاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير قادح
في افادة العموم كما مر وقوله قد خص منه كذا فاسد لان التخصيص يقتضي سبق الدخول في العام ثم
والصورة المذكورة قلت لذلك فان الاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيه امارة الحكم لعدم معرفته
كونه نظيرا للاصل ولا ما يوجد فيه النص لحصول المقصود بدونه ولا الاقيسة المتعارضة
لعدم العلم لتساقطها بالتعارض فيثبت بقاء الحكم النص على عمومه موجبا لليقين على ما مر والغالب
ان نقول نقول القياس على العقلي والشرعي قول الشيء على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا
او مجازا في احدهما فان كان العقلي مرادا لا يكون غيره مرادا لئلا يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة
والمجاز والجواب ان المراد بالقياس العقلي ان كان ما ذكرنا من قبل من قولهم قول مؤلف من اقوال
متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر فلا نسلم اختلاف القياسين بالحقيقة لانها من حيث كونها نظرا
في معرفة لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين لاثبات النتيجة بتكرر الاوسط في العقلي والاصل و
الفرع لاثبات حكم في الفرع بالوصف الجامع في الشرعي متحدان في الحقيقة وان كان غيره ذلك فالشرعي
مراد بالنص لما سنذكر من ثبوت المساواة بينه وبين ما ترتب عليه من النظر في السبب والحكم
فلا يكون غيره مرادا حقيقة كان او مجازا والى هذا اشار الشيخ بقوله والقياس مثله سواء
فان قال سلمنا ان المراد به القياس الشرعي لكنه عندي انما يجب الاعتبار بامر ثابت بالنص
دون الراي وهو ان يذكر سبب هلاك قوم ونجاتهم فيجوز ان يقال كل من اتى بمثل سبب
هلاكهم محكي فكذلك هنا يعني في القياس اذا ذكرت العلة نصا مثل قوله صلى الله عليه وسلم
في الهرة انها من الطوافين والطوافات عليكم فما ثبت له الطوف اجاز حكمها وح لا يكون
دليلا على القياس بالاطلاق فالجواب ما سنذكره من علوم التحالف بين الاصل وهو الامر الذي
ورد فيه الاعتبار وبين ما نحن فيه قال رحمه الله وقال الله تع ان في ذلك لايات
لقوم يتفكرون ويعقلون ونحو ذلك وقال ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وهو
انشاء واثبات في الظاهر لكنه حيوة من طريق المعنى بشرعه واستيفائه اما الاول
فلان من قصد قتل غيره شرع القصاص صرفه ذلك عن مباشرة سببه فيبقى حيا وسلم المقصود

بالقتل فيبقى حيًا فيصير حيوة لهما اى بقاء عليهما وان فى استيفائه فان من قتل رجلا صار حربًا على اولياء القتيل وصاروا كذلك عليه فلا يسلم لهم الحيوة الا بقتل القاتل فيسلم حيوة به اولياء القتيل الاول والعشائر فصاروا احياء معنى فهذا لا يعقل الا بالتامل هذا استدلال اخر من الكتاب على حجية القياس ووجهه ان الفكر هو ترتيب امور حاصلة فى الذهن لتحصيل ما ليس بحاصل وهذا هو القياس او صادق عليه وكذلك قوله ان فى ذلك لايات لقوم يعقلون فان التعقل عبارة عن حصول صورة الشيء فى العقل وفى القياس ذلك لان ذلك بتعدية الحكم من الاصل بالوصف الى الفرع يحصل صورته الحاصلة فيه فى العقل فالله سبحانه وتعالى جعل ما ذكر قبل الايتين ونحوها بالاختصاص ايات للمتفكرين والعقلاء ولولم يكن للفكر والتعقل مدخل فى معرفة الاشياء على الاطلاق لما خصوا بذلك وكذلك قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب يدل على اعتبار القياس فى استخراج المعانى الخفية لان الله تعالى سمى القصاص حيوة وهو فى الظاهر ليس الا افناء واماتة واخص المخاطبين بالتوصيف باللب وهو العقل الذى خلص عن شائبة الوهم ليستعملوا البابهم فى معرفة ذلك ولنبى القياس الا معرفة الحكم الخفى باستعمال العقل فى استخراجه من المنصوص عليه بعلة جامعة بينهما ووجه ذلك ان القصاص وان كان افناء واماتة فى الظاهر لكنه حيوة من طريق المعنى بشرعه واستيفائه اما شرعه فلان من تامل فى شرع القصاص منعه عن قتله او تامله فيها عن مباشرة سببه فيبقى حيًا ويسلم المقصود قتله فيبقى هو ايضا حيا فيصير القصاص بشرعيته حيوة لهما اى بقاء عليهما وعلى هذا التقرير سقط ما قيل على الشيخ لو قال ابقاء كان احسن وتفسير الحيوة بالبقاء عليها يشير الى ان التنوين للنوع فان البقاء على الحيوة نوع منها وهو الحيوة الباقية واما فى استيفائه فلان من قتل رجلا صار حربًا على اولياء القتيل خوفا على انفسهم منهم وصاروا كذلك خوفا على انفسهم طلبا لاخذ الثار فلم يسلم لهم الحيوة الا بقتل القاتل فسلم به حيوة اولياء القتيل الاول والعشائر فصاروا احياء وهذا كله لا يعقل الا بالتامل فلو لم يكن التامل الوارد فى استخراج المعانى الخفية جائزًا لكان هذا خطابا على خلاف الظاهر غير معلوم فى شق هذا الحكم الخطير وذلك غير جائز على الحكيم فان قيل لخصم لا ننكر استعمال الراى لمثل هذه المعانى بل الكلام فى استعماله لاثبات حكم شرعى فالجواب هو الجواب الموعود للسوال المتعدم وسنذكره قال رحمه الله واما السنة فالكثير من ان تحصى من ذلك ما روى ان النبى عليه السلام حين بعث الى اليمن فقال له بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برايى فقال الحمد لله الذى وفق رسوله وهذا نص صحيح وقد روينا ما هو قياس بنفسه من النبى عليه وعمل اصحاب النبى عليه السلام بهذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم فى هذا الباب اشهر من ان تخفى على عاقل مميز فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل



وزمان الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه بل الناس سواء فى تكليف الاعتبار الاحاديث الدالة على حجية القياس ان لم يصل كل واحد الى حد التواتر فالقدر المشترك بينها وصل اليه فكان تواترا معنويا اليه اشار بقوله اكثر من ان تحصى من ذلك ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذًا الى اليمن قال له بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برايى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله وانما قال فان لم تجد ولم يقل فان لم يكن لان كتاب الله لا يخلو عن تبيان لكل شيء قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولم يذكر التمسك بالاجماع لانه لم يكن فى عهده عليه السلام حجة فان قيل التمسك بهذا الحديث غير صحيح لانه مرسل وهو ليس بحجة عند الشافعى رحمه الله ولانه غريب فيما تعم به البلوى وهو ليس بحجة عند ابى حنيفة رحمه الله اجاب الشيخ عن ذلك بقوله وهذا نص صحيح اى ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه فى كتبهم وتلقوه بالقبول ومثبتوا القياس تمسكوا ونفاته اشتغلوا بتاويله فكان ذلك اتفاقا منهم على صحته فان قيل سلمنا صحته لكن لا دلالة له على حجية القياس لان الاجتهاد غير القياس فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او على التمسك بالبراءة الاصلية او على القياس الذى علته منصوص عليها او مومى اليها او على بداء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة ثم اما بعد استكماله فلا حاجة اليه لان قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تجد وانتقال معاذ الى السنة يقتضى انتفاء النص عاما جليا او خفيا فيبقى حمله على الاجتهاد فى طلب الحكم من النصوص الخفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل واحد فلا حاجة الى الاجتهاد وعلى ما كانت علته منصوصا عليها كذلك لان سكوت الشارع عند قوله اجتهد يدل على ان القياس يكفى لجميع الاحكام فلو حمل على المنصوص عليها لم يكف بعشر عشرها وحمله على بداء الاسلام كذلك لانه انما يصح عند خلو الحادثة عن النص ولا تفاوت بين استكمال الشرع وعدمه فيه على انه يجوز ان يكون استكماله بعمومه لان بيان الاحكام قد يكون بواسطة وقد يكون بلا واسطة ثم الكلام الشيخ الاستدلال بقياس النبى نفسه صلى الله عليه وسلم على ما روى فى باب تقسيم السنة مثل حديث الخثعمية وحديث القبلة للصائم وقوله فى تحريم الصدقة على بنى هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وقوله عليه السلام فانها من الطوافين والطوافات عليكم فان قيل لا نم ان شيئا من ذلك قياس لان القياس رد فرع على اصل بجامع ولم يوجد بل استشهاد من حيث الصورة مبالغة فى الايضاح اجيب بان حقيقة الاستشهاد بالسنة بما يقع به ختم باب السنة وهو ثبتا بعمل اصحاب رسول الله عليه السلام فانه عملهم فى هذا الباب يعنى الراى ثابت روى عن ابى بكر رضى الله عنه انه قال اقول فى الكلالة برايى وعن عمر رضى الله عنه انه قال اقضى فى الجد برايى وقضى

عثمان رضي الله عنه في توريث المبتوتة برأيه وعن علي رضي الله عنه انه قال اجتمع رأيي
ورأي عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الآن ان ارقهن وقال ابن مسعود
رضي الله عنه في قصة بروع اقول فيها برأيي وكذلك مناظرتهم فانها اشتهرت عنهم في
في مسألة الجد مع الاخوة ومسألة العول ومسألة توريث ذوي الارحام بالرأي وكذلك
المشاورة في امر الخلافة فانه تكلم فيه كل احد برأيه الى ان استقر الامر على ما قاله
عمر بالقياس حيث قال الا ترضون لامر دنياكم من رضي به رسول الله لامر دينكم وكذلك
جعل عمر رضي الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأي على ان
يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن بعد ما اخرج نفسه منها فعرض على علي رضي
الله عنه على ان يعمل برأي ابي بكر وعمر فقال اعمل بالكتاب والسنة ثم اجتهد
برأيي وعرض على عثمان رضي الله عنه على هذا الشرط فرضي به فقلد وكان ذلك منه
عملا بالرأي لانه علم ان الناس استحسنوا سيرة عمر رضي الله عنه وشاور في حد
الخمر فقال علي اذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده حد المفترين قاس حد الخمر
على حد القذف واتفقوا على رأيه وامثالها منهم كثيرة ولم يظهر انكار من احد
معرضا انهم مجمعون على ذلك فيما لا نص فيه كان ثبت لانهم عدم الانكار فانه روي
عن ابي بكر رضي الله عنه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني
لو قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأي وعثمان و
علي رضي الله عنهما لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره
اجيب بان القول بالقياس قد اشتهر منهم كما نقل عنهم من الانكار وعلى تقدير صحته
يحمل على ما صدر ممن ليس له رتبة ذلك او كان مخالفا للنص او استعمل فيما
طريقه العلم لا الظن جمعا بين الادلة ثم لما فرغ الشيخ من الاستدلال بالسنة
تعرض لطعن الطاعنين وتخييب المخصصين فقال فان طعن طاعن منهم
الى آخره حكي عن الطعن النظام انه قال لم يختص بالقياس من الصحابة الا نفر
يسير كالخلفاء الراشدين وزيد بن ثابت وابي ومعاذ بن جبل والعبادلة
لكن لما كان منهم الخلفاء وهم سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة انقادت لهم
العوام وسكت الباقون تقية لعلمهم ان انكارهم غير مقبول قال ولولا
الصحابة لزموا العمل بما امروا به ولم يشتغلوا باعمال الرأي لارتفع من بينهم الخلاف
والفتنة ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما امروا به وتكلفوا القول بالرأي
وقعوا في الفتنة والقتال وكذا الروافض طعنوا فيهم ايضا فقالوا عدلوا عن طاعة
الامام المعصوم ووقعوا في الخلاف وهذا كما ترى هذيان يظلم عن وجهه سواد
الظلام نعوذ بالله عن الزيغ بعد الهدى والضلال بعد الاسلام ثم من يحجج عن
انكار الرأي من الصحابة من نفاة القياس ولم يجوز الطعن فيهم زعم خصوصهم



العمل صح

جواز العمل بالرأي لمشاهدتهم احوال الرسول والوحي او لثبوت ذلك كرامة لهم كثبوت الاجماع الذي
هو آراء المجتهدين منهم بدليل انهم عملوا بالرأي فيما فيه نص خلافه ولا يجوز ذلك لغيرهم
كما روي ان عليا رضي الله عنه كتب في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله فقال
سهيل لو عرفنا انك رسول الله ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر النبي عليه السلام عليا رضي الله
عنه ان يمحو لفظ الرسول فابى حتى محاه النبي عليه السلام بيده وهذا اباء وعمل بالرأي في
مقابلة النص فثبت انهم مخصوصون بالعمل بالرأي وهذا احوال دليل عليه لان النص الموجب
للامتثال يعم الجميع ولا يفصل بين الصحابة وغيرهم وفيه من الجهل ما لا يخفى فانهم لا يرون
اثبات الشيء بالقياس الذي هو حجة فكيف يرونه بلا دليل والجواب عن دعواهم الخصوص
بالمشاهدة انها فاسدة لانهم بالمشاهدة علموا معاني النصوص وتعدية الحكم الى ما هو
نظير المنصوص عليه وهذا القدر مشترك بينهم وغيرهم فلا تخصيص لهم بذلك وعن
دعواهم ثبوته لهم بطريق الكرامة ان الكرامة تثبت بطاعة الله ورسوله
ولا باظهار المخالفة بالرأي ولئن سلم ذلك فيكون كرامة لجميع المجتهدين كالاجماع
الذي هو اجتماع آراء المجتهدين وقد دل الدليل على عدم اختصاصهم بالاجماع
فيما نحن كذلك في القياس وعن العمل في بعض الحوادث بخلاف النص انهم فهموا
بالقرينة ان المنصوص عليه رخصة والاخذ بالعزيمة اولى فان عليا رضي الله عنه
علم ان الامر بالمحو لم يكن للالزام بل لتتميم الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين
بحضرة المشركين عزيمة ثم الرغبة في الصلح مندوب اليها للامام بشرط ان يكون
فيه منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة بان يظهر للامام المسامحة والله
اعلم قال رحمه الله واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القرآن
وهو النظر والتأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف
عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها
لما سائغ والقياس نظيره بعينه لان الشرع شرع احكاما بمعان اشار اليها
كما انزل مثلات باسباب قصها ودعانا الى التأمل ثم الاعتبار هذا استدلال
بدلالة النص على حجية القياس لانه ثابت بمعناه اللغوي وسماه دليلا معقولا
لان الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لا بظاهر النص وهو الجواب الموعود
للسؤال المتقدم وتوجيهه ان نقول الاعتبار وهو النظر والتأمل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم وهو الكف ليكف عنها احترازا
عن مثله من الجزاء واجب بنص القرآن والقياس نظيره فثبت بدلالته
اما الاول فلان الله تعالى دعانا الى التأمل بقوله فاعتبروا واما الثاني
فلان الشرع شرع احكاما بمعان اشار اليها كما انزل مثلات باسباب
قصها علينا قوله وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لما

بائع صفوف قياس آخر وكيداه قوله والقياس يظهره بعينه أما الأول فظاهر متفق عليهما
وأما الثانية فلأنا أحيينا حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز فأمكننا العمل
في غير ما وضع له فكذا نحيي بالقياس الحج حتى نعم بالتعليل فيمكننا العمل في غير ما يتناوله
النص ولكن النسخ اختص الكلام بذكر الكبرى مرة واحدة وإذا ثبت المماثلة
بنص النص الذي دعانا إلى الاعتبار في الثاني يدل عليه في الأول فيكون القياس
واجبا فلا أقل من الجواز وهذا لأن النظر والتأمل فيما أصابهم ليس بمقصود
بعينه بل لنقيس أحوالنا بأحوالهم فكان المقصود الاعتبار بحالهم فلا
يكون بين حكم التلف بسبب الكفر وبين حكم التحليل والتحريم بسبب القدر والجنس
فرق ولقائل أن يقول الاستدلال بأحد الدليلين يغاير الاستدلال بالدليل الآخر
لأن الأمر للوجوب والاستعارة جائزة فلا واجبة والجواب أنا لا نسلم أن هذا الأمر
للوجوب ولئن سلم فيكون واجبا في حال جائزا في أخرى فإذا لم يوجد دليل
آخر وخيف فوت الحادثة يكون واجبا وإذا لم يكن كذلك يكون جائزا
فإن العلماء ما زالوا يقولون في الحكم الشرعي أنه ثابت بالكتاب والسنة و
القياس قال رحمه الله وبيان ذلك في الأصل في قوله تعالى هو الذي أخرج
الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر فالإخراج من الديار
عقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعيا إليه وأول الحشر دلالة على
على تكرار هذه العقوبة وقوله ما ظننتم أن يخرجوا دليل على أن إصابة
النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل وأن الغلبة والخذلان جزاء النظر إلى القوة
والاعتماد بالشوكة إلى ما لا يحصى من معاني النص ثم دعانا إلى الاعتبار بالتأمل
في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه فكذلك في مسألتنا هذه وبيان ذلك
في مسألة الربوا وذلك أن النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة أي بيعوا الحنطة بالحنطة
لأن الباء كلمة الإلصاق فدلت على إضمار فعل مثل قولك باسم الله ودل عليه قوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء ودل عليه حديث عبادة بن
الصامت أن النبي عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق إلا سواء
بسواء والحنطة بالحنطة إلا سواء بسواء فمن زاد أو استزاد
فقد أربى والحنطة اسم علم لمكيل معلوم وقد قوبل بجنسه وقوله
مثلا بمثل حال لما سبق والأحوال شروط أي بيعوا بهذا الوصف
والأمر للإيجاب يكون والبيع مباح فلا بد من صرف الأمر إلى الحال التي
هي شرط والمراد بالمثل القدر لما روي في حديث آخر كيلا بكيل
مثبت بصيغة الكلام وقوله والفضل ربوا اسم لكل زيادة
ربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل مال لا يقابله شيء في معاوضة



مال بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر لأن الفضل لا يتصور إلا بناء على المماثلة
ليكون فضلا عليها والمراد بالمماثلة القدر بالنص فكذلك الفضل لا يتصور عليها لا محالة
فصار حكم النص وجوب التسوية فيما بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر هذا
حكم هذا النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو داع
إلى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو إيجاب المماثلة عند البيع بجنسهما وإذا تأملنا
وجدنا الداعي إليه هذا القدر والجنس لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال
يقتضي أن تكون أموالا متساوية ولن تكون أمثالا متساوية إلا بالقدر والجنس
لأن كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فإنما تقوم المماثلة بهما فالقدر عبارة
عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به تحصيل المماثلة صورة والجنس
عبارة عن مشاكلة المعاني فيثبت به المماثلة معنى وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو
قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء وبالإجماع فمن باع قفيزا
جيدا بقفيز رديء وزيادة فلس أنه لا يصح ولما عرف أن ما لا ينتفع به إلا
بهلاكه منفعته في ذاته هذا زيادة توضيح لكون القياس قائلا لما ذكر في
الآية وأمر فيها بالاعتبار بالنظر إلى المعاني المنصوص عليها في الأصل أي النص الموجب
للاعتبار في قوله تعالى هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم
لأول الحشر وقصته أن الذين كفروا وهم بنو النضير صالحوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم حين قدم المدينة على أن لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد بعد وقعة أحد
فخرج كعب بن الأشرف في أربعين راكبا إلى مكة فحالفوا عليه قريشا عند الكعبة
فأمر محمد بن مسلمة الأنصاري بقتل كعب بن الأشرف فقتله غيلة وكان أخاه
من الرضاعة ثم خرج النبي بالكتائب وأمرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام فدس
المنافقون إليهم أن لا تخرجوا من الحصن فإن قاتلوا فنحن معكم لا نخذلكم وإن خرجتم
لنخرجن معكم فلما أيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فأبى عليهم إلا الجلاء على أن يحمل كل ثلاثة
أبيات على بعير ما شاؤوا من متاعهم فلحقوا بالشام بأذرعات وأريحا إلا أهل بيتين
منهم آل أبي الحقيق وآل حيي بن أخطب فإنهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة
منهم بالحيرة واللام في الأول الحشر متعلق بأخرج كاللام في قدمت لحياتي والمعنى
أخرج الذين كفروا عند أول الحشر وهذا أول حشرهم إلى الشام وكانوا
من سبط لم يصبهم الجلاء قط وهم أول من أخرج من جزيرة العرب من أهل
الكتاب والحشر الثاني هو إخراج عمر من خيبر إلى الشام وقيل الحشر الثاني
يوم القيامة لأن المحشر يكون بالشام ما ظننتم أن يخرجوا لشدة بأسهم ومنعتهم و
وثاقة حصونهم وظنوا أن حصونهم تمنعهم من بأس الله فأتاهم الله
أي أمر الله من حيث لم يحتسبوا أي لم يظنوا في قلوبهم الرعب بقتل رئيسهم غيلة

حرزون بيوتهم بايديهم لحاجتهم الى الخشب والحجارة ليسدوا افواه الازقة وان لا يبقى بعد جلائهم
ساكن للمسلمين ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه
فكانهم امروا بهم وكلفوهم على ذلك فاعتبروا يا اولي الابصار باذوب العقول ولا تغفلوا
تعلمهم فيتعلم بكم ما نزل بهم فبين الشيخ طريق التامل فيها للاعتبار فقال فالاخراج من
الدار عقوبة بمعنى القتل لانه قرينه له في قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم
او اخرجوا من دياركم ولكونه مثله اختار بنوا اسرائيل القتل على الجلاء والكفر يصلح داعيا
اليه كما يصلح للقتل واول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة كما ذكرنا انفا لان الاول
يدل على ثان لغة وقيل ان الاول لا يدل على ثان بدليل ما لو قال اول عبد اشتريته فهو حر
فاشترى عبدا اعتق من غير توقف على شراء عبد اخر ورد بان اسم الاول يدل على الثاني
لغة لا محالة وان لم يتوقف على وجوده كاي كلمة فانها تقتضي التكرار وان لم تتوقف على وجود
الفعل الثاني في حق الحنث وقوله ما ظننتم ان يخرجوا دليل على ان اصابة النصرة جزاء التوكل
وقطع الحيل فان المؤمنين لما لم يظنوا خروجهم ورأوا انفسهم عاجزين توكلوا على الله فجوزوا
بالنصرة وان المقت والخذلان جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة هذا معناه مع ما لا يحصى
من معانيه فانك ثم دعانا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به اي بما وضح من المعنى فيما
لا نص فيه فكما وجب التامل في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التامل في سائر
النصوص لاستخراج مناط الحكم ليعمل به فيما لا نص فيه وبيان ان التامل لاستخراج المعنى باشارة
صاحب الشرع يتحقق في مسألة الربوا ذكر في الميزان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة
بالحنطة اي بيعوا الان الباء كالالصاق فدلت على اضمار فعل مثل قولنا بسم الله ودل
على تخصيص الفعل المضمر قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وحديث
عبادة بن الصامت ان النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا سواء بسواء
والحنطة بالحنطة الا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد اربى ولان المضمر
من جنس المظهر كما عرف ذلك في التفسير في مواضع وقد روي الحنطة مرفوعا ولا بد ايضا
من تقدير مضمر وهو اما الفعل المجهول نحو ان يقال تباع الحنطة بالحنطة واما مضاف حذف
واقيم المضاف اليه مقامه واعرب باعرابه مثل بيع الحنطة بالحنطة وكلاهما على صيغة الخبر بمعنى
الامر والحنطة اسم علم لمكيل اي غير مشتق بمعنى موضوع لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال
فليس المراد تحقق الكيل فان ترك كيله لا يخرج عن كونه مكيل جنسه بقوله الحنطة
وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني الحنطة وهو المفعول والاحوال شروط لانها صفات
والصفات مقيدة كالشروط فان قوله انت طالق راكبة بمنزلة قوله ان ركبت فانت
طالق وفيه نظر فانا قد ذكرنا في الاستدلالات ان الوصف ليس بمعنى الشرط فمعناه بيعوا
بهذا الوصف والامر للايجاب والبيع مباح فلا بد من صرف الامر الى الحال التي هي شرط الجواز
فصار كانه قال اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة بهذا الشرط ولا بعد في ان يكون الشيء مباحا

حكاه

سخط

المتقدم

معلوم من كيلا او قدحا

سعوائم



مشروطة واجب الرعاية عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند الاقدام
وكالنافلة فانها وان كانت غير واجبة يقتضي رعاية شروطها والمراد بالمثل المذكور في الحديث القدر
اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات لما روي في حديث اخر كيلا بكيل وكلام الرسول
يفسر بعضه بعضا فثبت بهذا المجموع الذي ذكرناه من اضمار البيع وايجاب المماثلة في القدر
مرادا اي المثل بصيغة الكلام اي باشارة صيغته والتامل في معانيه والفضل اسم
لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل مال لا يقابله شيء في معاوضة مال بمال
وفيه بحث اما اولا فلان قوله الفضل اسم لكل زيادة لا يصح ان يحمل عليه قوله ربوا لانه
لا يصح ان يقال كل زيادة ربوا واما ثانيا فلانه عرف الربوا بقوله هو فضل مال لا يقابله شيء
في معاوضة مال بمال وهو منقوض بالربح في التجارة فانه فضل لا يقابله شيء في معاوضة مال
بمال لا يقال يقابله العوض لا يكون ربحا وهو غير ربوا بالاجماع والجواب عن الاول ان المراد بكل زيادة
ما يرجع الى احد البدلين سواء كان باعتبار القدر او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والاخر
نسيئة وهي حرام بالنص ولان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق به فضل خال عن العوض
لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشتراطه مفسدا للعقد وعن الثاني ان لا نسلم
ان الربح خال عن العوض عند الشراء فان الربح انما ظهر عند البيع بتغير السعر بترغبات الناس والجزء
الذي كان يساوي درهما مثلا اذا تغير السعر صار في مقابلة الدرهم والزيادة لا الدرهم وحده
حتى تكون الزيادة خالية عن العوض والمراد بالفضل الفضل على القدر الشرعي وهو الكيل مثلا لان الفضل
لا يتصور الا بناء على المماثلة والمماثلة بالقدر فالفضل لا يتصور الا بناء على القدر اما الاول فلا يكون
فضلا عليها حتى تكون زيادة هي حرام واما الثاني فبالنص وهو ما روي كيلا بكيل ولان المماثلة
تثبت مرادة على الاطلاق حيث لا تشترط التساوي في جميع الصفات والحبات بالاجماع واذا ثبت ان
المماثلة بالقدر فالفضل عليها كذلك وان اقل القدر الشرعي والمماثلة الشرعية نصف صاع
فما يجري فيه الربوا نصف صاع وذلك ثمان فلو باع ثلاثين بثلاثة امنان لا يجوز وفيه تامل وهو
ان كلام الشيخ بظاهره يشير الى ان الفضل على المماثلة كان قدرا وادنى القدر في الشرع نصف
صاع فالواجب ان يكون الربوا حراما اذا كان الفضل نصف صاع واما ما دون ذلك فلا يكون
حراما وقد وقع في الفوائد البدرية هكذا وهو يخالف لرواية عامة الكتب فاذا ثبت ما ذكرنا
صار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر شرطا لجواز العقد ثم ثبوت الحرمة بناء على
فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بالحديث واذا كان كذلك محل الحكم ما يقبل المماثلة
كيلا لا يكون محلا للحكم بعلته ولنقيضه فلا يتحقق فيه الفضل الحرام فيجوز بيع الحفنة
بالحفنتين هذا حكم النص عرفناه بالتامل في صيغة النص فوجب علينا التامل فيما هو داع الى
هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها اي بجنسها الحنطة او بجنس
هذه الاموال المذكورة في الحديث واذا تاملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم القدر والجنس
لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امو الامتساوية ولن تكون

والتفاحة بالتفاحتين

فالمثال

اسوالامتساوية الا بالقدر والجنس فلايكون ايجاب التسوية الا بالقدر والجنس اما الاولى فلئلا يلزم
ترك المامور به واما الثانية فلان كل موجود من الحوادث موجود بصورته ومعناه والمماثلة انما يقوم
بهما فالقدر عبارة من استيلاء المعيار عند الطول فيما طول والعرض فيما له عرض فصار به تحصل
المماثلة صورة والجنس عبارة من كل المعاني فيثبت به المماثلة معنى ولقايل ان المماثلة
الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعدد ايضا لانه يجعل العدديات امثالا متساوية
كالكيل في المكيلات بدليل انهما يضمنان بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيه وايضا ان
عنيتم بالمماثلة ما ذهب اليه بعض المتكلمين من الاتحاد في الماهية فالصورة المذكورة لا مدخل
لها في ذلك وان عنيتم بها ما ذهب اليه بعض اخر من كون احد الشيئين بحيث يسد مسد
الاخر ويسد مسده فذلك لايكون الا بالاشتراك في جميع الصفات وذلك معدوم فان الجودة
ساقطة والجواب عن الاول انا لانم ان العدد يجعلها امثالا متساوية على وجه لايبقى فيه تفاوت
وانما جعل امثالا في ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة لان الاتلاف قد تحقق والخروج
عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يتحمل هذا التفاوت لوقعنا في تفاوت
اعظم منه وهو تفاوت القيمة والسلم عقد شرع للرخصة فيتسهل فيه بدليل صحته في الثياب
ولم يكن من ذوات الامثال وعن الثاني لانا نختار الشق الثاني واشتراط الاشتراك في
جميع الصفات ممنوع ولئن سلم فانما سقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها
ورديها سواء نبرها وعينها سواء فصارت كانها لم تكن من الاوصاف وكذا بدلالة الاجماع
فانهم اجمعوا على عدم صحة البيع فيما اذا باع قفيزا جيدا بقفيز ردي وزيادة فلس
فهذه المسألة تدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت لامكن جعل الفلس في مقابلة
الجودة تصحيحا للعقد اذ الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا
اختلف الجنس ولم يكن البدلان بما لا يهلك لا منفعته في ذاته فالاموال الربوية منفعتها
في ذاتها اما الاولى فظاهر اذ ليست هي كالثياب ونحوها مثلا حتى يتحقق بها الانتفاع مع بقاء الذات
وكذلك الثانية لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتفوق للاشياء انما ينفعها
هو ما يعا نفعها فاله لكيلا نفع لاكون متقوما كحكم عكس النقيض وقد تحقق ان لانفع
في اوصافها فلاتكون متقومة وفيه نقض اجمالي وهو ان الجودة لو سقطت عند المقابلة
بالجنس لجاز بيع الاب او الوصي مال الصغير بمثله رديا ولو كان بيع المريض في مرض الموت
حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال لا من الثلث واللازم باطل فالملزوم كذلك
بيان الملازمة ان ذلك بيع صادر من المولى ولا تهمة فيه بترك النظر وبيع المريض صادر
عن اهله ولم يبق فيه تهمة المشروع فكان جائزا ومعتبرا من جميع المال كسائر البياعات
والجواب ان الجودة ساقطة عند المقابلة بجنسها لا محالة وعدم الجواز والاعتبار من الثلث
باعتبار ان تصرف هؤلاء مقتصر على الوجه الانظر ولا نظر في تصرف يفضي الى سقوط الجودة



الى سقوط الجودة والله اعلم قال رحمه الله ولما صارت امثالا بالقدر والجنس سقط
اعتبار قيمة الجودة شرطا لا علة لان العدم لا تصلح علة فصارت المماثلة ثابتة بهذين
الوصفين وصار سائر الاعيان فضلا على هذين المتماثلين بالكيل والجنس بواسطة المماثلة
فصار شرط شيء منها في البيع بمنزلة شرط الخمر يفسد فيه البيع فهذا ايضا معنى معقول
من هذا النص ليس بثابت بالراي فلم يبق من بعد الاعتبار وهو انا وجدنا الارز والدخن
والحمص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد المعاوضة مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته
على طريق الاعتبار وهو كما ذكرنا في الامثلة ما بينهما وبين هذه الجملة افتراق وحصل
بما قلنا اثبات الاحكام بظاهرها تصديقا واثبات معانيها باطنها بينة وشرحا للصدر
وثبت به تعميم احكام النصوص وفي ذلك تعظيم حدودها ولزمنا بهذا الاصل محافظة
النصوص بظواهرها ومعانيها ومحافظة ما تضمنته من المعاني التي تعلقت بها احكامها
جمع بين الاصل والفروع معا وهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال وما للخصم الا التمسك
بالجمل هذا تخلص الى المطلوب يعني ولما صارت الاموال المذكورة في المنصوص
عليها امثالا متساوية بالقدر والجنس لما عرف سقط اعتبار قيمة الجودة شرطا
لتصيرورتها امثالا لا علة لان السقوط عبارة من العدم والعدم لا تصلح علة صارت
المماثلة بهذين الوصفين يعني القدر والجنس وصار بواسطة ثبوت المماثلة سائر
الاعيان فضلا على هذين المتماثلين بالكيل والجنس فصار شرط شيء منها في بيع المتجانس
بمنزلة شرط الخمر في ان كل واحد حرام خال عن العوض ومفوت للمماثلة الواجبة
نصا اي كون الداعي هو القدر والجنس ايضا معنى معقول اي مفهوم من هذا
النص يعني الحديث ليس بثابت بالراي بل هو مستنبط من النص فاذا علم معنى النص
والداعي والشرط والحكم لم يبق من بعد الا الاعتبار وطريقه هو انا وجدنا الارز والدخن
والحمص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية اي قابلة للتساوي بالمستوى
المذكور فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقود المعاوضة
مثل حكم النص في الاشياء المنصوصة بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حرمة
الفضل على حذو المضاف على طريق الاعتبار وهو ان هذا الاعتبار مثل الاعتبار
الذي ذكرنا في الامثلة في صحة الاعتبار ومثل الامثلة المذكورة من المثلات ليس بين
تلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرنا فوق فان التامل في اشارة نصوص
المثلات ليعرف المعنى الداعي الى وقوعها لاجل الاعتبار وكذلك التامل في
حقائق اللغة للاستعارة مثل التامل في اشارات حديث الربوا من غير
تفاوت وحصل بما قلنا من الدليل على جواز القياس اثبات الحق حقيقة الاحكام
المنصوصة بظواهر النصوص اي بنظمها وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات

٧١ م

تابع

نسين

وهذا المثال

معانيها التي هي مناط الحكم وهذا لأن المخبر اذا أخبر بشيء واعتقد السامع صدقه ثبت عنده
اعتقاد حقيقته ظاهرا بتصديقه فاذا عاين ذلك حصل له طمأنينة وانشراح صدر على
ما اعتقد وان شئت فاستمع لما يتلى من قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
فاذا تأمل المجتهد في معنى النص حتى وقف عليه اطمأن قلبه وانشرح بما كان اعتقده
من حقية ثبوت الحكم بظاهر النص فالمنع من ذلك يحجر عن ادراك مثل هذه الفضيلة وكفى به
لمانعه خذلانا لا يقال ما ذكرتم ينافي احتمال الخطأ لانه لزم من تعدد المناط لا من نفسه
وثبت به اي باثبات المعاني او بالقياس تعميم احكام النصوص فان حكم النص قبل التعليل
مقتصر على محله وبعده يثبت فيه وفي غيره وفي ذلك اي في تعميم الاحكام تعظيم حدودها
بكونها عاملة بظواهرها وبواطنها ولزمنا بهذا الاصل يعني استعمال القياس محافظة
النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته من المعاني الشرعية التي
تعلقت بها احكامها لاجل الجمع بين الاصول والفروع وحفظها على هذا الوجه لما فيه من
التعظيم لكتاب الله وسنة رسوله هو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال والجهل فان نافي
القياس يتمسك فيما لا نص فيه بالاستصحاب وهو جهل لان مداره على ان لا دليل على
الحكم فلا انتصار اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة قال رحمه الله و
صار تعلق الحكم بمعنى من المعاني ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة احتمال وجائز وضع الاسباب
للعمل على هذا الوجه كالنصوص المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا
لكل شيء من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس مضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال
التي ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال هذا اشارة الى الجواب عما
قيل لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل ووجه ذلك ان ما ذكرنا لزم منه ضرورة
تعلق الحكم بمعنى من المعاني التي اشتمل عليها النص ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة لكون المعاني
متعددة وفي التعيين احتمال فان المعنى الذي عينه القائس قد لا يكون علة لكن
كان وضع الاسباب الشرعية للعمل على وجه الشبهة كالنصوص المحتملة بصيغتها
من الكتاب والسنة مثل الآية المأولة والعام المخصوص وخبر الواحد على هذا الوجه
اعني القياس يكون الكتاب تبيانا لكل شيء اذ كل شيء لا يكون في القرآن باسمه الموضوع
له لغة فيكون تبيانا بمعناه وهو قد يكون جليا يقف كل احد من اهل اللسان عليه كحرمة
الضرب والشتم بمعنى الاذى الموجود في التأفيف المنصوص عليه وقد يكون خفيا لا يقف
عليه الا المجتهد بفضل تأمله وهو الجواب عن تمسك الخصم بقوله تعالى ما فرطنا في
الكتاب من شيء وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين على ان المراد بالكتاب اللوح
المحفوظ في اكثر الاقاويل فاذا ثبت ما ادعينا باقامة الدليل ورد ما تمسك به الخصم
كان العمل بالقياس الذي ثبت حجيته اولى من العمل بالحال التي ليست بحجة عند امكانه
فاما اذا تعذر العمل بالقياس يصار الى الحال بجعله حجة دافعة لا ملزمة على ما

ما كان وكل ما روي من الاخبار في ذم القياس فالمقصود منه الرأي يكون فيه رد النصوص
كما فعله ابليس لا رأي قصد به اظهار الحق فان الله تعالى امر به في اظهار قيمة الصيد بقوله
يحكم به ذوا عدل قال رحمه الله فصل في تعليل الاصول واختلفوا في هذه الاصول
فقال بعضهم هي غير شاهدة اي غير معلولة الا بدليل وقال بعضهم هي معلولة بكل
وصف يمكن الا بمانع وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل مميز وهذا اشبه
بمذهب الشافعي رحمه الله والقول الرابع قولنا انا نقول هي معلولة في هذه الا بمانع ولا بد
في ذلك من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد ومثال هذا
اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمه الله التعليل بالوزن
فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة الدليل في هذا النص على
الخصوص انه معلول اختلف القائلون بحجية القياس في هذه الاصول يعني النصوص
من الكتاب والسنة وقيل يعني الاصول الثلاثة والاول اظهر فقال بعضهم هي غير شاهدة
اي غير معلولة في الاصل الا بدليل قام في البعض على كونه معلولا فيجوز تعليله ويصح
الالزام به على الخصم واطلق لفظ الشاهد هذه اشارة الى ان النصوص شهود الله على احكامه
واستقبح بعض اهل اللغة اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص فقال العلة
التي هي المصدر لازم والمفعول منه عليل والصواب ان يقال هذا النص معلل واجيب
بانه قد جاء في اللغة عل فهو معلول اي ذو علة حكيته في المغرب والعلة في الاصطلاح
اصطلاح الفقهاء المعنى المناط للحكم مأخوذ من العلة بمعنى المرض فيجوز ان
يقال هذا النص معلول اي ذو علة كما يقال للمريض معلول اي ذو علة وقال بعضهم هي
معلولة بكل وصف يمكن التعليل به الا بمانع من نص او اجماع يمنع التعليل ببعض
الاوصاف فلا يعلل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع وقال بعضهم هي معلولة
اي الاصل فيها التعليل ولا حاجة فيه الى الدليل بل يكتفى فيه بان يقال الاصل
فيها التعليل لكن لا بد من دليل مميز يميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق
الحكم لا بكل وصف قال الشيخ وهذا اشبه بمذهب الشافعي فانه يجوز
التعليل بالعلة القاصرة ولا الزام فيه على الغير لجواز الاكتفاء فيه على هذا القدر
فلانه جعل الاستصحاب حجة ملزمة وهو التمسك بالاصل واما قال اشبه لان
هذا المذهب لم ينقل عنه بل استدرك بمسائله عليه واستنبط في الميزان هذا
القول الى الشافعي وبعض اصحابنا والقول الرابع انها معلولة في هذه يعني
الاصل فيها التعليل الا بمانع مثل النصوص في المقدرات من العبادات
والعقوبات ولا بد من جواز التعليل من دليل يميز الوصف المؤثر من بين
سائر الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر من اقامة
الدليل على ان النص للحال شاهد اي معلول ولا يكفي في ذلك ان يقال الاصل

في النصوص التعليل لأن هذا الظاهر يصلح للدفع لا للإلزام وهذا قول أكثر أصحابنا
ومسألة اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وأنكر الشافعي رحمه الله التعليل بالوزن
فلا يصح أن يستدل بأن الأصل في النصوص التعليل بل لا بد من إقامة الدليل في هذا النص
على الخصوص أنه معلول قال رحمه الله واحتج أهل المقالة الأولى بأن النص موجب
بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه إلى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة فلا يترك إلا بدليل
ألا ترى أن الأوصاف متعارضة والتعليل بالكل غير ممكن وبكل وصف محتمل
فكان الوقف أصلا واحتج أهل المقالة الثانية بأن الشرع لما جعل القياس حجة
ولا يصير حجة إلا بأن يجعل أوصاف النص علة وشاهدة صارت الأوصاف كلها صالحة
ويصلح الإثبات بكل وصف إلا بمانع مثل رواية الحديث لما كان حجة والإجماع متعذر
صارت رواية كل عدل حجة لا يترك إلا بمانع وكذلك هذا ولما صار القياس دليلا صار
التعليل والشهادة من النص أصلا فلا يترك بالاحتمال وإنما التعليل لإثبات حكم الفروع
فأما النص فيبقى موجبا كما كان ووجه القول الثالث أنه لما ثبت القول بالتعليل
وصار ذلك أصلا بطل التعليل بكل الأوصاف لأنه ما شرع إلا للقياس مرة وللحجر
أخرى عند الشافعي رحمه الله وهذا أسد باب القياس أصلا فوجب التعليل بواحد من
الجملة فلا بد من دليل يوجب التمييز لأن التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة
هو المتيقن بعد سقوط الجملة لكنه مجهول احتج أهل المقالة الأولى بأن النص موجب
بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه إلى معناه لأن التعدية بدونه مستحيلة فيتغير حكم
النص وذلك المعنى الذي يحصل بالتعدية من المعنى الحاصل بالصيغة بمنزلة المجاز من
الحقيقة لأن معرفة المعنى الصيغي يتوقف على السماع كالحقيقة ومعرفة المعنى الشرعي
من النص لا يتوقف عليه فلا يترك الأصل إلا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة
ثم استوضح هذا بقوله ألا ترى أن الأوصاف متعارضة لأن كل وصف يقتضي خلاف
ما يقتضيه الآخر فإن وصف الطعم يقتضي حرمة التفاضل بالتفاحتين وإباحة بيع قفيز
جص بقفيزين منه ووصف القدر مع الجنس يقتضي خلاف ذلك والتعليل بالكل
بأن يجعل الكل علة غير ممكن لأن ذلك لا يوجب تعديا عن المنصوص عليه فالتعليل به
يوجب سد باب القياس على أنه منتقض والتعليل بكل وصف على انفراده محتمل
لأن كل وصف عينه القايس يحتمل أن لا يكون موجبا والموجب غيره فكان الوقف عن التعليل
هو الأصل فلا يترك إلا إذا قام دليل يرجح بعض الأوصاف كنص أو إجماع ثم يجوز
الاشتغال به واحتج أهل المقالة الثانية بأن الشرع لما جعل القياس حجة لما مر
من الدلائل ولا يصير حجة إلا بجعل أوصاف النص علة لأن التعدية لا
تتحقق بدونه صارت الأوصاف كلها صالحة لأن التعليل بجميع الأوصاف مستحيلة
لما مر وبوصف معين مستلزم التحكم فصلح الإثبات بكل وصف إلا بمانع كمعارضة



بعض الأوصاف بعضا أو مخالفة نص أو إجماع مثل رواية الحديث فإنه لما كان حجة وإجماع الرواة على
نقل حديث واحد متعذر ولا يترك إلا لمانع بأن يخالف نصا أو إجماعا أو بجهة فسق الراوي فكذا هذا
وأجاب شمس الأئمة عن قول أهل المقالة الأولى أن التعليل بكل وصف ممكن محتمل بقوله ولما صار القياس
دليلا شرعيا في الشرع صار التعليل من كل نص أصلا لتعميم الحكم بالتعدية والاحتمال الذي لم ينشأ
عن دليل لا يقضي على الأصل الثابت بالدليل ولهذا لم يترك حجيته بالاحتمال ومن قولهم التعليل
تغيير للحكم وترك للحقيقة بقوله وأما التعليل لإثبات حكم الفرع فلم يكن فيه تغيير ولا ترك الحقيقة
بل فيه تقرير بإظهار المعنى وطمأنينة القلب بإبقاء النص موجبا كما كان وإثبات الحكم بالتعدية
في غير المنصوص عليه واحتج أهل المقالة الثالثة بأنه لما ثبت القول بالتعليل بالدليل الموجب للقياس
وصار أصلا في النصوص بطل التعليل بكل الأوصاف أي بجميعها لاستلزامها نفي القياس ولأن
التعليل شرع للقياس مرة وللحجر أخرى عند الشافعي رحمه الله لتجويزه بالعلة القاصرة وهذا أي
التعليل بجميع الأوصاف يسد باب القياس لما بينا فيكون التعليل للحجر لا غير وهذا خلف فوجب
التعليل بواحد من الجملة وذلك يوجب قيام دليل التمييز لأن الواحد من الجملة مجهول والتعليل
بالمجهول باطل قوله والواحد من الجملة جواب سؤال تقريره أن يقال سلمنا أن التعليل بالجميع
مستحيل لكنه يمكن بوصفين أو أكثر وتقرير الجواب أن الواحد من الجملة متيقن به بعد سقوط الجملة
إذ لا دليل على الزائد عليه كما في ركعات الصلاة لما تعذر كون جميع الوقت سببا تعين الجزء الأول وههنا
سؤال مشهور وهو ما قيل لا يلزم من عدم صحة التعليل بالجميع عدم صحته بكل وصف إذ أمكن التعليل
به مع أن فيه فتح باب القياس وزيادة تعميم حكم النص قيل في كلام القاضي جواب عنه حيث قال
الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا لا لتمكين القياس والإمكان يثبت بوصف من الجملة واحتمل
الزيادة على الواحد ورد بأن الإمكان لا يثبت بوصف من الجملة يثبت بكل واحد فلا يتم الدليل ودفع
شمس الأئمة هذه الشبهة بقوله اختلفت الصحابة في الفروع لاختلافهم في الوصف المناط في النص
إذ كل واحد يدعي أن العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على أن أحد الأوصاف علة فلا يجوز
التعليل بالجميع وبكل وصف لأنه يخالف الإجماع والذي يحسم مادة الإشكال أن التعليل بكل وصف
يفضي إلى تصويب كل مجتهد وقد ذكر الدليل على بطلانه كما سنذكره فصح قول القاضي
الإمكان يثبت بوصف من الجملة ومعنى قوله واحتمل الزيادة أي تركب من وصفين كعلة الربوا
وفيه إشارة إلى أن معنى قولهم واحد من الجملة ليس الواحد الشخصي البسيط بل ولو كان مركبا
كان صحيحا بعدما اعترف وحدانه قال رحمه الله وقلنا نحن إن دليل التمييز شرط على ما نبين
إن شاء الله تعالى بعد لكنا نحتاج قبل ذلك إلى قيام الدلالة على كون الأصل في هذا المحل قد وجد
من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا أن يكون من تلك الجملة لكن هذا الأصل لم يسقط
بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال إيقاعا على شأن استصحاب أراد أنا
متفقون معهم في وجوب اشتراط دليل التمييز وإن اختلفنا في تفسيره على ما نبين
إن شاء الله أن ذلك عندنا التأثير وعنده الإخالة لكنا نحتاج قبل بيان دليل التمييز إلى إقامة

الدليل على أن النص الذي يرد بتعليله معلول في الحال ليس بمخالف للقياس لأنا وجدنا من النصوص
ما هو غير معلول وهذا النص يمكن أن يكون من تلك الجملة وهذا مختار الشيخ رحمه الله تابعه وبعض مشايخنا
شايخنا لم يشترط هذا الشرط فإن قيل قد تقدم أن الأصل في النصوص التعليل وإذا كان ما ذكرتم
محتملا يبطل ذلك وعاد إلى القول الأول لجواز أن يكون المعلل مما دل عليه الدليل أجاب
بقوله لكن هذا الأصل وهو كون التعليل أصلا في النصوص لم يسقط بهذا الاحتمال رأسا حتى جاز
التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال أيضا
على مثال استصحاب الحال فإنه يصلح حجة دافعة فإن حياة المفقود لما كانت ثابتة بالاستصحاب
جعلناها دافعة للاستحقاق فلا يورث ماله ولا يصلح جعله سببا للاستحقاق ولا يورث
من أحد لاحتمال الموت ولقائل أن يقول هذا الاحتمال ناشئ عن دليل أولا فإن كان الأول لزم
بطلان الأصل الأول وهو كون الأصل في النصوص التعليل فلا يفيد التمسك بجواز التعليل
للعمل به والفرض خلافه كما مر آنفا وإن كان الثاني لم يحتج إلى بيان كونه معطلا في الحال لأن
الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير معتبر كما مر في أول الكتاب ويمكن أن يجاب عنه بأنه احتمال
ناشئ عن دليل على ما سنذكره لكن الأصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير إلا بأمور ضرورية
فلو نظرنا إلى الاحتمال بالكلية أهملنا الأدلة الدالة على كون الأصل في النصوص التعليل ولو
نظرنا إلى الأصل أهملنا احتمال الناشئ من دليل فأعملناهما ولو بوجه أولى من إهمال أحدهما
فقلنا إنه يثبت دلالة الدليل بجواز التعليل للعمل به والزمنا دلالة الدليل على أنه في الحال
شاهد لوجوب التعليل قال رحمه الله ولا يلزم عليه أن الاقتداء بالرسول واجب
مع قيام الاختصاص في بعض الأمور لأن الاقتداء بالنبي عليه السلام إنما صار واجبا لكونه رسولا
وإماما صادقا وهذا لا شبهة فيه فلم يسقط العمل بما دخل من الاحتمال في نفس العمل فأما
ههنا فإن النصوص نوعان معلول وغير معلول فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولأن
الشرع ابتلانا بالوقف مرة وبالاستنباط أخرى كل ذلك أصل فلما اعتدلا لم يستقم
الاكتفاء بأحد الأصلين فأما الرسول فإنما بعث للاقتداء به لا معارض لذلك فلم يبطل
بالاحتمال هذا جواب سؤال يرد على هذا الأصل تقريره أن الاقتداء بالرسول في أفعاله
صلى الله عليه وسلم واجب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وقوله قل إن كنتم تحبون الله
فاتبعوني كما أن التعليل في النصوص أصل وقد ثبت اختصاصه عليه السلام ببعض
أفعاله مثل إباحة صوم الوصال وحل التسع والنكاح بغير مهر كما ثبت عدم التعليل
في بعض النصوص ثم جاز العمل بذلك الأصل من غير اشتراط قيام الدليل على عدم
الاختصاص حتى جاز الاقتداء في أفعاله وصح الإلزام على الغير ما لم يمنع عن ذلك مانع
فينبغي أن يكون ههنا كذلك تقرير الجواب أن الاقتداء بالنبي عليه السلام إنما وجب لكونه رسولا
وإماما صادقا ولا شبهة في ذلك وذلك لم يتطرق إليه شك ولا شبهة ولا احتمال
فموجب الاقتداء لوجود العلة الموجبة قطعا وإنما الاحتمال دخل في نفس العمل فلم يسقط

لقد كان صو



العمل بالعلة الموجبة قطعا فأما ما نحن فيه فليس كذلك لأن النصوص نوعان معلول وغير معلول
فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولأن الشرع ابتلانا بالوقف مرة كما في المتشابهات و
بالاستنباط أخرى كما في غيرها كل ذلك أصل لم يستقم الاكتفاء بأحد الأصلين وحاصله
أن الاقتداء أصل واحد وهو واجب والاحتمال واقع في الفروع والنصوص أصلان أحدهما
يعارض الآخر فلا بد من بيان مرجح وبهذا يندفع ما قال من لم يشترط هذا الشرط من أن
الاقتداء بالنبي كالنصوص لأن أفعاله عليه السلام نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما
ابتلينا بالوقف في غير المعلول كذلك ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح له [illegible] وبعدمه فيما ثبت
الاختصاص لأن الاقتداء غير متنوع وإنما المتنوع أفعاله فالاحتمال فيه لم ينشأ عن دليل
بخلاف النصوص فإن نفسها متنوع إلى معلول وغيره فكان الاحتمال ناشئا عن دليل
فكان معتبرا وفيه بحث أما أولا فإن أحدا من العلماء لم يشتغل به ولم يطالب ذلك من خصمه
ولا خصمه منه وأما ثانيا فلأن صحة التعليل بوصف مؤثر ظهر أثره بالكتاب أو السنة
أو الإجماع وذلك دليل على كونه معلولا وأما ثالثا فلأن ما ذكرتم أولا فإن قولكم الأصل
في النصوص التعليل إن كان موجبة كلية يبطل قولكم إنها نوعان وإن كان مهملة كان
الأصل في النصوص عدم التعليل بالتعارض إلا إذا دل عليه الدليل وهو المذهب
الأول وأنتم أبطلتم ذلك ويمكن أن يجاب عن الأول بأنا لا نسلم أن أحدا من العلماء لم
يشتغل به ولئن سلم فإنما كان ذلك لأن المتقدمين كانوا في غاية الاحتياط من أمر
الاستنباط فلو تأملوا لم يعلل أحد منهم إلا بوجود جميع شرائط التعليل ثم كانوا لا يحوجون
الخصم إلى الطلب وعن الثاني بأن ما ذكر تم من ظهور أثر الوصف بأحد الحجج دليل
على كونه معلولا في الحال والشيء المطلوب إلا ذلك وعن الثالث بأنها مهملة وكان الأصل
في بعض النصوص التعليل دون بعض آخر فاحتيج إلى دليل يدل على أن الأصل الذي
يطلب المعلل تعليله في الحال معلل قطعا للاحتمال وليس هذا هو المذهب الأول
لأن المذهب الأول يقول الأصل فيها عدم التعليل مطلقا ومن يقول به موجبة جزئية
فهما على طرفي نقيض قال رحمه الله ومثال هذا الأصل قولنا في الذهب والفضة أن حكم
النص في ذلك معلول فلا يمتنع منا الاستدلال بالأصل وهو أن التعليل أصل في النصوص
لكن لا بد من إقامة الدلالة على أن هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك أن هذا النص يتضمن
حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد وذلك من باب الربا أيضا إلا يرى أن تعيين أحد البدلين
شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين وتعيين الآخر واجب طلب للتسوية بينهما
احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا وقد قال النبي عليه السلام إنما الربوا في النسيئة
وقد وجدنا هذا الحكم متعديا عنه حتى قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام
إن التقابض شرط وقلنا جميعا فيمن استقرض حنطة يقبضها بعينها بغير عينه
حالا غير مؤجل إنه باطل وإن كان موصوفا لما قلنا ووجب تعيين رأس المال

بناء على ما ذكر

لكن

ثبت

في السلم بالإجماع واذا في ذلك انه معلول فلا يتعدى بلا تعليل بالإجماع وقد صح التعدي ولم يكن
الثمنية مانعة واذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه
اي مما ذكر ان لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل في الحال معلولا ما قيل في الذهب
والفضة ان حكم النص في المنصوص معلول فلا يكفي للمعلل ان يقول لان الاصل في النصوص
التعليل بل لا بد له من اقامة الدليل على انه ~~من اقامة الدليل على~~ انه بعينه في هذه الحال معلول
وذلك لان النص تضمن حكماً هو التعيين بقوله صلى الله عليه وسلم يداً بيدٍ وانما قال تضمن لانه
ثبت بالاشارة وهو الدلالة التضمنية ووجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا وانما قال
ايضاً اشارة الى ان غيره ايضاً من بابه وهو وجوب المماثلة واستوضح كوجوب التعيين للاحتراز
عن الربوا بقوله الا يرى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين
وان تعيين البدل الآخر فيما هو فيه وهو الصرف واجب طلباً للمساواة بين البدلين في العينية
احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالاً فالمساواة في
القدر والعينية عند اتفاق الجنس بقوله عليه السلام يداً بيدٍ وقوله عليه السلام انما الربوا
في النسيئة وعند اختلافه فالشرط المساواة في العينية بقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم بعد ان كان يداً بيدٍ فثبت من هذا كله ان النص اثبت التعيين وقد جعلنا
هذا الحكم اعني وجوب التعيين متعديا من هذا الاصل حتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه
جميعاً في بدل الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة
بعينها بشعير بغير عينه حالاً غير مؤجل ان البيع فاسد وان كان موصوفا لما قلنا
من اشتراط تعيين البدلين طلباً للمساواة احترازا عن شبهة الفضل وقيد بقوله حالاً لانه لو
وجد عدم الجواز اظهر وقلنا وجب تعيين رأس المال في السلم بالإجماع اي بالقبض
في المجلس سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم فيه ابداً يكون ديناً ورأس المال
في الاغلب الدراهم او الدنانير مطلقا لا يتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به
التعيين كيلا يكون ديناً بدين ولم تفرق بين ما يتعين وغيره دفعا للحرج واذا ثبت
التعدي في التعيين ثبت انه معلول فلا يتعدى الحكم الى الفرع بلا تعليل الاصل
فان ما ثبت من الاصل بلا تعليله لا يجوز ان يتعدى الى الفرع حكمه بلا تعليل بالإجماع وقوله وقد
صح التعدي يجوز ان يكون لدفع ما عسى يتوهم ان النص وان كان معلولا في الحال يجوز ان
يمنع مانع من التعليل ثانيا فان نص الذهب والفضة يجوز ان يكون بعد كونه معلولا بما ذكرتم
معلولا بالثمنية وهي علة قاصرة فيمنع عن التعليل بالعلة المتعدية فدفع ذلك بقوله وقد
صح التعدي ولم تكن التعليل بالثمنية مانعا عن التعليل المذكور فكذا عن التعليل الثاني
دفعا للتحكم واذا ثبت التعدي في حكم التعيين فيما ذكرنا من الصور ولم يمنع التعليل
بالثمنية ثبت في مسئلتنا وهو تعدي وجوب المماثلة الى سائر الموزونات وقيل معناه

كون وجوبان

ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدل الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه



واذا ثبت التعليل فيه اي في التعدي الى ما ذكرنا من الصور ولا ازيد على الحكاية مخافة التطويل قوله
لانه هو بعينه قيل اي التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل لتعدي حكم التعيين لكون كل
واحد منهما للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل اثبت من ربوا النسيئة فانه ربوا الفضل الذي بني
عليه تعدي وجوب المماثلة اشرع ثبوتاً من ربوا النسيئة التي بني عليه تعدي التقابض لان
الاول حقيقة الفضل والثاني شبهة والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة وفيه بحث اما اولاً
فلان ثبوت التعيين بالتعليل فيما ذكرتم ممنوع بل هو ثابت بالنص قال صلى الله عليه وسلم في هذه
الاشياء عند المقابلة بجنسها يداً بيدٍ وقال واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
بعد ان يكون يداً بيدٍ فيجب القبض عند اتحاد الجنس واختلافه بالنص وفي رأس مال
السلم بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان وجوب القبض بالنص لا بالعلة واما ثانيا فلان
الاستدلال بوجوب القبض في بيع الطعام ثم استدلال بما لا يراه المعلل وهو فاسد واما ثالثا فلان
التعليل الاول قد يكون قبل التعليل بالثمنية فلا يلزم من منعه ما كان بعده منعه ما تقدم
عليه فانه نوع التحكم واما رابعا فلان قوله لانه هو بعينه مناف لقوله بل ربوا الفضل اثبت وكذلك
ما ذكره الشارحون في تفسير كلامه من الدليل على القطعية وهو ما ذكرناه من قولهم اي التعليل
لوجوب المماثلة الى قولهم لكون كل واحد منهما للاحتراز عن الربوا واجيب عن الاول بان وجود
النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه اذا كان التعليل موافقا للنص عند بعض
بدليل قول الفقهاء هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا
بالقياس فكان يتعاضد كل واحد منهما بالآخر كالوجد نصان ورد بان هذا النص مذهب
الشيخ على ما سيجيء ولعل الصواب ان يقال اشتراط عدم النص في الفرع انما هو عند القياس
وليس كلامنا في ذلك انما هو في اثبات شرطه بذلك على هذا انه لو كان قياسا لدار او تسلسل
واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان بيان التعليل لاجل القياس لو كان قياسا كان شرطه
ان يكون الاصل معلولا قبل هذا التعليل لان الغرض ان قيام الدليل على كونه معلولا في الحال
قبل الاشتغال بالتعليل من شرطه فان كان المبين لهذا التعليل هو المتأخر دار وان
غيره تسلسل فتبين ان المراد من كونه معلولا في هذا المحل وجدان ذلك المعنى في محل آخر
سواء كان منصوصا عليه ام لا حيث لم يكن المراد تعدية الحكم الى الفرع لئلا يلزم لنا المناقضة او التحكم
على ما سيجيء في كلام الشيخ وعن الثاني بان القبض في بيع الطعام بالطعام مستلزم التعيين و
المعلل قائل به فكان استدلالا بما قال به المعلل وعن الثالث بان التعليل عنده لا يستلزم
قيام الدليل على كونه معلولا في الحال فالحكم بتقديم بعض على الآخر تحكم صرف لا محالة
وعن الرابع بانه تشبيه وقوله بعينه تأكيد للتشبيه مثل قولك زيد اسد بعينه بل
اشجع فكما ان معناه زيد كالاسد في الشجاعة بعينه بل اشجع فكذلك معنى قوله لانه هو بعينه
ان التعليل لوجوب المماثلة كالتعليل لتعدي حكم التعيين في كون كل واحد منهما
للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل اثبت ومن هذا ظهر ضعف ما ذكر في بعض

بالطعام

الشروح في تفسيره اي التعليل لوجوب امثاله عين التعليل لتعدي حكم التعيين كلون
كل واحد منهما الى الآخر. قال وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من
اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب
تحريم الخمر بعينها وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت
بدليل فيه شبهة احتياطا لما ثبت ان قيام الدليل على كون الاصل معلولا شرط التعليل
للقياس لا بد منه اورد ما ورد من القياس على خلافه مستندا الى ضعفه وهو ما قال الشافعي
ان تحريم الخمر معلول يعني بوصف الاسكار فانه وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر
العقل الذي به يصير الانسان اهلا للتكليف الشرعية امر معقول ولهذا
لم يشرع بها نبي ولا كثير من التعاطي فيه قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة
بها بعلة الاسكار فحرم قليلها وحد شرب القليل كالخمر قال الشيخ لا بد
اولا من اقامة الدليل على ان النص المحرم للخمر معلول ليصح تعليله ولا دليل عليه من
قبل النص بل الدليل دل على انه غير معلول فان النبي عليه السلام ان الله حرم الخمر لعينها
قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب فلو كانت حرمتها متعلقة بالسكر لم تحرم القليل
كما قال بعض اهل الاهواء ولقائل ان يقول لانم لا دليل من قبل النص ودعوى ذلك دعوى
بلا دليل فان النص الذي ذكرتم مستدرك الالزام لان الخمر انما سميت خمرا لمخامرتها
العقول لخصوصية المادة يدل على انه معلول بذلك فيتعدى الى غيرها من الاشربة
وقوله والسكر مصدر يحتمل ان يكون بمعنى المسكر فيحمل عليه جمعا بين الادلة ويمكن ان
يجاب عنه بانا لا نسلم ان الخمر سميت خمرا لما ذكرتم فان المناسبة في التسمية ليست مستحقة
فلا تصلح حجة وحمل السكر على اسم الفاعل فاسد لانه مجاز والاصل الحقيقة على انه اذا ذكر
يستلزم التكرار فان الخمر على اختيار الاشتقاق يدل على كل مخامر للعقل ولا سكر الا با
بالمخامرة فصار معناه حرم الخمر والخمر من كل شراب ولا فائدة فيه فان قلت حرمة سائر
الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخه اذا اشتد والنيء من نبيذ الزبيب والتمر
اذا اشتد وغير ذلك ونجاستها من باب التعدي من الخمر اليها فيدل على ان الخمر معلول
اذ لا تعدي بدون التعليل اجاب الشيخ بان حرمتها ونجاستها ليست من باب التعدي
لكنه اي الحكم وهو الحرمة والنجاسة ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا وهو ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب
ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر لانه صلى الله عليه وسلم بعث مبينا للاحكام لا للحقائق
اللغوية فكان معناه ما يتخذ منهما له حكم الخمر فليس ذلك باجنبي وكونه معلولا لاولى
انها ما ثبتنا على الوصف الذي ثبتنا في الخمر فان مستحل الخمر دون مستحلها ونجاسة الخمر
غليظة ونجاسة غيرها خفيفة قال رحمه الله ومثال هذا الشاهد لما قبلت
شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق



فكذلك هاهنا لما جعلنا النص شاهدا مع ما ذكرنا من الطعن بطل الطعن في الشاهد بما هو جرح و
هو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية الا بحجة فكذا هاهنا لا يصح العمل به مع الاحتمال الا بحجة
اي ومثال ما ذكرنا ان وصف الثمنية لما لم يمنع من تعدي حكم التعيين لا يصح الطعن به بان
يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح تعليله بوصف آخر فان التمسك بالاصل
لما لم يصلح حجة ملزمة صح الطعن باحتمال كون هذا النص غير معلول وطلب اقامة الدليل
على كونه معلولا كطعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل غير صحيح وبالرق صحيح فان
الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بانه جاهل لانه مع ذلك
مقبول الشهادة فالطعن به ليس بطعن معتبر وان الطعن فيه بالرق فصحيح لانه معه
غير مقبول الشهادة فيحتاج المدعي الى اقامة الدليل على حريته والاستدلال بكون الاصل
في الآدمي الحرية غير كاف. قال رحمه الله باب شروط القياس وهي اربعة ان لا يكون الاصل
مخصوصا بحكمه بنص آخر وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل
على ما كان قبله. تعريف الشرط مذكور بعد هذا في الكتاب فنذكره هناك وشروط القياس
اربعة بالاستقراء احدها ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر وبيان هذا يحتاج الى بيان
الاصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر الفقهاء والنظار
هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس الارز عليه في باب الربوا وعند المتكلمين هو
الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع وقيل الاصل هو الحكم في المقيس عليه
ولكل من ذلك وجه لابتناء حكم الفرع على كل واحد منها وقيل الاشبه ان يكون الاصل هو المحل
كما قال الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وهو يستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على الباقيين بالمعنيين نعم ان كان
الاشبه متابعة الجمهور فهو وان كان تقليدا لكن تقليد الجمهور اشبه واما الفرع فهو المحل
المشبه عند الاكثر وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس وقيل وهذا اولى لانه يبتني على
الغير ويفتقر اليه دون المحل واذا عرف هذا فالمراد بالاصل في قوله وان لا يكون الاصل
مخصوصا ان كان هو المحل فمعناه مخصوص النقود وان كان حكمه فمعناه مخصوص من نص آخر
للسببية ومعناه شرط القياس ان لا يكون المحل مختصا بحكمه بسبب نص آخر يدل على الاختصاص
مثل خزيمة فانه مختص بحكمه لا يشاركه فيه غيره عرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا
الآية ويجوز ان يكون المراد بالخصوص خصوص العموم لكن بطريق الكرامة حتى يمنع من القياس
لان فيه ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في الفضيلة لا مطلق الخصوص
فانه لا يمنع القياس والباء في بنص آخر صلة للخصوص والنص الآخر دليل الخصوص والمخصوص منه
مذكور ومعناه على هذا الوجه شرطه ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه
بنص آخر مثل خزيمة وفيه نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ما هو بطريق الكرامة

وقد عرفت ثانيه والباء في حكمه على هذا بمعنى مع وفي بنص وغيره ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم جوازه
لأن شرطه المقارنة ولئن سلم ذلك فالعموم والخصوص من اوصاف النظم على ما مر فجعل المقام
المخصوص القاعدة العامة لا يكاد يتجه على هذا الاصطلاح وان كان المراد بالاول النص
فالمراد من الخصوص التفرد ايضا لا المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا اذا كان
بطريق الكرامة وقد عرفت ثانيه والباء في حكمه على هذا بمعنى مع وفي بنص آخر للسببية والمختص
به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي شرط القياس ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا
مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له
خزيمة فحسبه فانه مختص اي متفرد مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بسبب نص آخر يدل
على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله واستشهدوا شهيدين فانه يمنع قبول شهادة الفرد فاذا ثبت
في موضع بدليل كان مختصا به ولا يعدوه الى غيره وان كان المراد بالاصل حكم النص في المقيس عليه
لا يستقيم تنزيله على كلام الشيخ فيكون ح مهجورا في هذا الكتاب والثاني ان لا يكون حكم الاصل
معدولا عن القياس اي لا يكون مما لا يعقل معناه والضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية لان
العدول وهو الميل عن الطريق لازم فيأتي المجهول منه بالباء ويكون معناه بالباء معنى الفاعل اي
وشرطه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس والثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الذي ثبت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه والضمير في بعينه راجع الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفيه الى
الفرع واحد جملة شروط تفصيلا وسنذكر بعد هذا والرابع ان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على
ما كان قبل التعليل ومعناه ان الحكم في الاصل اي في النص في المقيس يبقى بعد التعليل على ما كان
قبله من غير تغيير فصار مراده من الاصل ههنا هو النص لما يعرف بعد هذا قال رحمه الله
اما الاول فلانه متى اختص شيء بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لانه لا يعارضه واما
الثاني فلانه لا حاجة الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء مخالفا للقياس لم يتجه اثباته به كالنص
الذي لا يصلح للاثبات واما الثالث فلان القياس محاذاة بين الشيئين فلا ينفعك الا في محله
وهو الفرع والاصل معا واما التعليل لاقامة حكم شرعي وفي هذه الجملة خلافه واما الرابع فلما قلنا
ان القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه هذا بيان وجه اشتراط كل من الامور المذكور
اما اشتراط الشرط الاول فلانه لما ثبت اختصاصه اي تفرد الاصل بحكمه بالنص صار التعليل
لتعديته الى محل آخر مبطلا للاختصاص الثابت بالنص والتعليل المؤدي الى ابطال حكم النص باطل
لان التعليل او القياس لا يعارض النص واما اشتراط الشرط الثاني فلان حاجتنا الى اثبات الحكم
بالقياس فاذا جاء الحكم مخالفا للقياس لم يتجه اثبات الحكم بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم
كالنص الذي لا يستقيم اثبات الحكم به لاستحالة كون الشيء مثبتا ونافيا لشيء واحد في زمان واحد
واما اشتراط الشرط الثالث فلان القياس محاذاة اي مساواة بين شيئين فلا يثبت وجوده
الا في محل قابل له فان قابلية المحل شرط تأثير الفاعل والمحل القابل له لا بد وان يتعدد و
هو الاصل والفرع معا لان المحاذاة لا تتصور في شيء واحد ولا في شيئين احدهما لم يكن نظير الآخر



فلو لم يتعد الحكم الى الفرع كان المحل شيئا واحدا وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل لم يتحقق المحاذاة فلا
فلو اشترط التعدي الى فرع هو نظيره والتعليل لاقامة الحكم الشرعي لا للغوي لان القياس مدرك
من موارد الشرع ومفصل من مفاصله فلا يدرك به الا ما هو حكم شرعي اشترط تعدي الحكم بعينه و
خلو الفرع عن النص لتحقق المحاذاة لانه مع التغيير لا يتحقق وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع
الحكم الشرعي بالقياس على ما سنذكره وفي هذه الجملة خلاف سنذكره ان شاء الله واما اشتراط الشرط الرابع
فلما قلنا في وجه اشتراط الشرط الاول من ان القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه فان قيل لو كان
عدم التغيير شرط صحة القياس لانتفى القياس واللازم باطل لان الفرض خلافه فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان القياس يستلزم تغيير حكم النص من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص فنفي اشتراط عدم تغييره كسر باب
باب القياس اجيب بان المراد بالتغيير هو ان يتغير بالتعليل ما كان معلوما منه لغة قبله مثل اشتراط
التمليك في طعام الكفارة بالرأي كما قال الشافعي رحمه الله فان قوله تعالى او اطعام عشرة مساكين يقتضي
الخروج من العهدة بوجود الاباحة اذ الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك
بالقياس على الكسوة تغيير له وذلك باطل قال رحمه الله مثال الاول ان الله تعالى شرط العدد
في عامة الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة له فلم يصح تعليله
وحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم تسع نسوة كرامة له فلم يصح تعليله ولذلك ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا
مملوكا مقدورا وجوز السلم في الدين بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم و
وزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا مؤجلا فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل
لما فرغ من وجوه اشتراطها شرع في بيان مثال كل واحد منها فقال مثال الاول اي مثال الشرط الاول
ان الله تعالى شرط العدد في جميع الشهادات بقوله واستشهدوا شهيدين وبقوله واشهدوا ذوي
عدل منكم وغير ذلك وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده وهو ما روي ان النبي عليه السلام اشترى
ناقة من اعرابي واوفى ثمنها ثم جحد الاعرابي استيفاء الثمن وجعل يصيح ويقول هلم شهيدا
فقال صلى الله عليه وسلم من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انا نصدقك
في خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فقوله
قوله لكنه ثبت كرامة يشير الى الفرق بين تخصيص العام وتخصيص خزيمة فان تعليل المخصص في العام
يجوز وتخصيص هذا لا يجوز لان تخصيصه ثبت كرامة وهو يوجب انقطاع شركة الغير فتعليله
لالحاق غيره به سواء كان مثله او دونه في الفضيلة لا يجوز لابطال معنى الكرامة ووجه اختصاص
خزيمة بهذه الكرامة حتى بني الى ضرب من جواز الشهادة للنبي عليه السلام بناء على ان قوله في اداء القطع
بمنزلة العيان وقد جعل الشارع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قوله صلى الله عليه
وسلم اولى بذلك وكذلك احل الله تعالى لرسوله تسعا من النساء كرامة له وذلك لان الله تعالى
قصر الحل في النساء على اربع بقوله مثنى وثلث ورباع وخص باباحة تسع منها ولا شك ان اباحة
النكاح من الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد الا تزوج اثنتين لنقصان
حاله فكان اباحة الزيادة كرامة له فلم يصح تعليله اي تعليل حل التسع لتعديته الى غيره

كما فعله الرفضة فانهم جوزوا انكاح التسع اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم لئلا يلزم ابطال الكرامة ولان ذلك
ثبت بالنص اقتضاء البيع محلا مملوكا مقدور التسليم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه
وسلمه او باع الآبق او الخمر لم يجز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم في الباقين
وجوز في السلم الدين اي فيما ليس في يده ولا يملكه على خلاف ذلك الاصل بالنص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت السلم بهذا
النص الا مؤجلا لان ظاهره يقتضي اشتراط هذه الاوصاف فكان تعديه من اسلم منكم فلا سلم الا
بهذه الاوصاف فكان الحيوان مخصوصا بالسلم حالا وجود هذه الاوصاف كاختصاص قبول شهادة
الفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله
لما جاز السلم مؤجلا جاز حالا لكونه ابعد من الغرور لما انه اثبات فان قيل على ما ذكرتم هذا النص الى
الثياب والعدديات المتقاربة فيجب ان يقاس عليه السلم الحال اجيب بان الحكم فيها ثبت بالدلالة
فان نفي له حلوا في كيل معلوم ووزن معلوم تيسيرا الى الحيوان باعتبار حصول العلم بالقدر وكل
ما حصل العلم بقدره بالاستيصاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى
المؤجل على ما سيجيء والقائل ان يقول لا حاجة الى اشتراط هذا الشرط لانه قد تقدم ان التعليل
للقياس لا يتحقق الا اذا قام دليل على ان النص في المحل شاهد ومع قيام النص على الاختصاص كيف
يمكن ان يقوم دليل على كونه معلولا ويمكن ان يجاب عنه بما تقدم ان التعليل الاول ليس للقياس فلا يكون
قيام النص على الاختصاص مانعا عن ذلك لجواز ان يكون معقول المعنى ومختصا بالمحل نعم قد يكون
مستبعدا ولكن الكلام فيه وانما هو في الجواز قال رحمه الله قال الشافعي رحمه الله لما صح
نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة لك بطل التعليل وقلنا بل الاختصاص
في سلامتها له بغير عوض وفي اختصاصه بان لا تحل لاحد بعده قال الله تعالى وازواجه
امهاتهم وقال قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا مما يعقل كرامة فان الاختصاص
باللفظ فلا فقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة   ذكر ما فرع الشافعي رحمه الله على هذا الاصل
وان كان عنده مدفوعا استشهادا على قوة اشتراط هذا الشرط ووجه تفريعه ان نكاح النبي
صلى الله عليه وسلم لما صح بلفظ الهبة على سبيل الخصوص كرامة بطل التعليل اما اختصاصه بذلك فقد
ثبت بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك بعد قوله وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي والخالصة
مصدر يؤكد به كوعد الله وصبغة الله كالعاقبة ومعناه خلص لك انعقاد النكاح بلفظ الهبة
خلوصا واما بطلان التعليل فلئلا يبطل الكرامة قلنا لا نسلم ان المراد من الخلوص ما هو بحسب
اللفظ بل الاختصاص في سلامتها له بغير بدل او في اختصاصه صلى الله عليه وسلم بان لا تحل لاحد
بعده وبيان ذلك ان الاختصاص انما يكون فيما يعقل كرامة وذلك فيما نحن فيه ان هو الثاني
فلان قوله تعالى ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة من دون المؤمنين امكن ان يكون المراد به
الخلوص له بعدم جواز نكاح المنكوحة له لاحد بعده فيكون مرادا اما الامكان فلا يدفع
واما كونه مرادا فبالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا



رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وازواجه امهاتهم واما المعقول فلان
الاختصاص انما هو كرامة له صلى الله عليه وسلم ولا كرامة في حصر الالفاظ اما الاولى فظاهرة
واما الثانية فلانه استعارة وطرق الاستعارة لا تختص بواحد دون واحد بل البلغاء في
ذلك سواسية والمنازع مكابر واما في الاولى فلان قوله ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة
لك بعد قوله ان وهبت نفسها للنبي يجوز ان يراد به سلامتها له صلى الله عليه وسلم بغير بدل
وهو الظاهر من لفظ الهبة فيكون مرادا بالنص والمعقول اما الاول فلما ذكر عقيبه قد علمنا
ما فرضنا عليهم ووجه الاستدلال انه ذكر النكاح بالمهر في ازواج الامة بيانا للمنة على نبيه عليه السلام
بالنكاح بغير مهر بدليل قوله لكيلا يكون عليك حرج وهو متعلق بقوله خالصة يعني والله اعلم
جوزنا نكاحهم بمهر ونكاحك بلا مهر كيلا يكون عليك ضيق في امر النكاح ولا يشك احد ان
الحرج انما يلحق في لزوم المهر واما في العدول من لفظ الى لفظ آخر فلا حرج خصوصا في حق من
هو افصح العرب والعجم صلى الله عليه وسلم واما الثاني فلما ذكرناه في الوجه الثاني واذا ثبت هذا
بطل التعليل من حيث ثبوته كرامة قيل في عبارة الشيخ تسامح في قوله وفي اختصاصه فانه
استعمل الواو بمعنى او ولفظة في زائدة ولو قيل واختصاصه بان لا تحل او قيل وفي ان لا تحل
لكان احسن ويمكن ان يجاب عن الاول بانا لا نسلم ان الواو بمعنى او لجواز ان يكون المعنيان جميعا
مختصين به عليه السلام اذ لا مانع عن ذلك لا لفظا ولا معنى وعن الثاني بجواز ان يكون الظرف
خبر مبتدأ محذوف ويكون تقديره وقلنا الخلوص في اختصاصه بان لا تحل بعده فلا يكون في زائدة
قال رحمه الله وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالف
للقياس المعقول لان التقوم والتمول يعتمد الوجود ليصلح للاحراز والتقوم عبارة عن اعتدال
المعاني وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود فلا يصح ابطال الخصوص بالتعليل   اي وكما
لم يصح في جوازه بالنص على خلاف القياس ثبوت حكم التقوم والمالية للمنافع في باب عقود الاجارة فان
ذلك ثبت بالنص مخالفا للقياس المعقول اما الاول فلقوله تعالى فآتوهن اجورهن في حق
الاظآر وقوله على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه
واما مخالفته للقياس فلما ذكر الشيخ من قوله لان التقوم والتمول يعتمد الوجود وتقيم البه
والمنافع غير موجودة فالمتقوم غير المنافع اما الثانية فظاهرة لانها اعراض تحدث ولا تبقى واما
الاولى فلما بينه الشيخ بقوله ليصلح للاحراز فان التقوم انما يثبت بالاحراز والمعدوم لا يحرز
وقوله والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني وتقيم البه ولا اعتدال بين العين والمنافع اما الاولى فانا
لا نعلم قيم الاشياء الا باعتبار التعادل بينها في المعنى الذي يعتنى به التبادل واما الثانية
فلما ذكر الشيخ بقوله وبين العين والمنافع تفاوت في تفاوت في نفس الوجود وذلك يستلزم
التفاوت في المعاني اما التفاوت بينها في نفس الوجود فلان العين جوهر موجود يبقى
زمانين والمنفعة معدومة تحدث شيئا فشيئا فلا تبقى زمانين واما استلزامه التفاوت
في المعاني فلان الموجود الباقي لا يكون كالمعدوم الذي لا يبقى فيما يقع به التبادل وعلى هذا التقرير

يكون كلام الشيخ متضمنا للدليلين ويمكن ان يجعل كلامه دليلا واحدا ايضا قوله لان التقوم والتقوم يعتمد
الوجود صفوى القياس وقوله بين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود ذكره لانه في معنى
والمنافع غير موجودة فيكون قوله ليصلح للاحراز بيان الصغرى والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني
تعريفا للتقوم واذا ثبت انه مخالف للقياس المعقول ثبت بالنص في عقود الاجارة يكون مخصصا
بها فلا يجوز ابطال هذا الخصوص والتعدية الى الاتلاف والغصب كما مر في اول الكتاب قيل
ايراد هذا المثال في السوال الثاني لكونه معدولا عن القياس كان اولى الا انه اورده في هذا الفصل
لانه مع كونه غير معقول المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص اخر تخالفها وفيه نظر
لانه اذا كان الكلام ذا جهتين جاز ايراده في كل واحد من الفصلين فبطل الاولوية قال رحمه
الله ومثال الثاني من الشروط ان اكل الناسي معدول به عن القياس وهو فوات القربة بما يضادها
وكلها هو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص فلم
يصح التعليل بل بدلالة النص لانهما سواء في قيام الركن بالكف عنها الا يرى ان معنى الحدث لغة
ان الناسي غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر اى ومثال الشرط
الثاني وهو ان لا يكون معدولا به عن القياس ان حكم اكل الناسي وهو بقاء الصوم مع المنافي معدول به
عن القياس لان فيه القياس فوات القربة بما يضادها ركنها وان كان ناسيا لان الشيء لا يبقى مع
ضده ومنافيه والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم الا ترى لو انه ترك مال
انا ناسيا او ترك ركنا من اركان الصلوة كان كمن فعل ذلك عامدا ولكنه ثبت حكم النسيان
بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس وهو
حديث مشهور يجوز الزيادة به على قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فقوله لا مخصوصا من النص رد
لقول الشافعي رحمه الله ان عموم قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فتوله ثم مخصوص في حق الناسي وعموم قوله
عليه السلام الفطر مما دخل يقتضي ان يفسد الصوم الا ان الناسي خص من هذين النصين بالحديث
المشهور الذي رويناه والمخصوص من النص يقبل التعليل فيجوز ان يعلل بعدم القصد و
يتعدى الحكم الى الخاطي والمكره والنائم الذي صب في حلقه الماء لعدم قصدهم قيل في توجيهه
منع التخصيص انه انما يتحقق فيما كان داخلا والناسي غير داخل لان الفعل غير مضاف اليه
فلم يكن تاركا للكف بل هو كاف كما كان فلم يكن تخصيصا وفيه نظر لان الدخول انما يقتضي
في العام ولا شك انه داخل في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والاولى ان يقال ان الناسي داخل في قوله
ثم اتموا باقي على الدخول كما كان لان الشرع اخرج فعله من حيز المنافي بما رويناه من الحديث والقايل
ان يقول قوله معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص دعوى لا تقبل الا ببينة وما ذكرتم من
انه باق على كونه متناولا للعام فليس كذلك بل هو عين النزاع والجواب عنه ما تقدم في اول
الكتاب ان دليل الخصوص او لا شرطه المقارنة وقد ثبت ذلك بالدليل الماء زعمه ولم يذكر
دليل على المقارنة فلا يكون تخصيصا على ان التخصيص عنده بطريق المعاوضة بالاخراج
والخارج من الاتمام لا يكون اتماما وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاتمام بقوله تم على صومك فدل على انه



باق على الكف لا يخرج منه وهذا دقيق ويجوز ان يكون مراده بالتخصيص تخصيص الكرامة
لخزيمة ونفي ذلك لان مثل ذلك التخصيص يمنع الالحاق وقد لحق خبر الاعرابي به فدل على انه
ليس بتخصيص واذا ثبت انه معدول به عن القياس لم يصح التعليل للقياس لصيرورة
التعليل ح لضد ما وضع له الحكم لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليبقيه على المحل الذي ثبت
فيه فلو علل وعدي صار التعليل لغير ما وضع له ويجوز ان يعود الضمير في وضع الى القياس ويكون
تقديره فلم يصح التعليل للقياس حال كون الحكم معدولا عنه فيصير بالنصب التعليل ح لضد
ما وضع القياس له فان القياس يقتضي الفطر كما قلنا والتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل
اخر يكون لضد ما وضع له قيل هذا انما يلزم ان لو كان الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك
فان بقاء صوم الناسي لعدم القصد معقول فيجوز ان يتعدى الى الخاطي والمكره واجيب بان
عدم القصد لا يجعل الموجود معدوما فان قيل قيام الدليل على كون الاصل شاهدا اي امارة
التعليل عندكم وقام ذلك فان ثبوت هذا الحكم في مواقعه الناسي بالتعليل فيكون معلولا
فيتعدى الى الخاطي والمكره اجاب الشيخ بانا لا نسلم ان ذلك ثابت بالتعليل بل بدلالة النص
لانهما في قيام الركن بالكف عنها سواء لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
بعد قوله فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا فكان النص الوارد في الاكل
واردا في الجماع ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يدل على التسوي في الاركان فان الصلوة وجبت
بقوله تعالى اقيموا الصلوة مع تفاوت اركانها واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها
ثابت بخطاب على حدة واستوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الا ترى وتقريره ان
معنى تم على صومك لغة عدم الجناية فان من سمع نفيها كان او غيره يفهم منه ان بقاء الصوم
بالاكل باعتبار ان الناسي غير جان بالاكل لانه ليس بجان لها فلم يبق فرق بينهما سوى اختلاف
الاسم وهو غير مانع من ثبوت الالحاق بطريق الدلالة لكن به سلس البول مع المستحاضة
فكان مثله فيثبت الحكم فيه بدلالة النص قال رحمه الله وكذلك ترك التسمية على الذبيحة ناسيا
جعل عفوا بالنص معدولا به عن القياس فلم يحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابي الذي
قال له رسول الله عليه كل انت وعيالك هذا معدول به عن القياس وكان الاعرابي مخصوصا بالنص
فلا يحتمل التعليل وان المستحاضات فيهما ثابت بقياس خفي لا معدولا اي وكان اكل الناسي
كونه معدولا به عن القياس ترك التسمية على الذبح ناسيا جعل عفوا بقوله صلى الله عليه وسلم
حين سئل عمن ذبح بترك التسمية فان كلوه فان تسمية الله في قلب كل مسلم معدولا به عن
القياس لعدم شرطه وهو التسمية بالاتفاق فان عند الشافعي رحمه الله شرط تقوم مقام
التسمية حتى لم تحل ذبائح المشركين لعدمها واذا ثبت معدولا به عن القياس لم يحتمل التعليل
بان يقال الملة فيه قامت مقام التسمية فكذا في العامد ولا يمكن القول بالدلالة لانتفاء المساواة
بينهما لان الناسي معذور وغير معرض عن التسمية يؤيده ما روى الكلبي عن ابن عباس رضي
الله رضي الله عنهما في الناسي انه تحل ذبيحته واذا تعمد لم تحل وكذلك حديث الاعرابي

الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت وعيالك معدول به عن القياس لان
التكفير انما يكون بما علمه من بدني او مالي لا بأكله وعلى هذا التقدير هو من امثلة الشرط الثاني
وقوله وكان الاعرابي مخصوصا بالنص اشارة الى انه يجوز ان يكون من امثلة الشرط الاول و
على كلا التقديرين لا يجوز تعليله فان قيل المستحسنات كلها معدول بها عن القياس لمخالفتها
القياس الظاهر فكان الواجب ان لا يجوز تعليل شيء منها والواقع خلافه اجاب الشيخ
بانها اقسام كما سياتي فما كان ثابتا بقياس خفي ليس معدول به عن القياس من كل وجه فيكون
تعليله وتعديته وما ليس كذلك فلا يجوز على ما سنذكره ان شاء الله قال رحمه الله وان
الاصل اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا به عن القياس لان التعليل لا يقتضي عددا اي الاصل
والحكم في ما يصلح للترجيح على ما سنذكره كما قلنا في عدد الرواة اختلف العلماء في جواز القياس
على اصل يخالف الاصول فذهب عامة اصحابنا والقاضي والشيخان ومن تابعهم وعامة اصحاب
الشافعي رحمه الله وعامة المتكلمين الى جواز ذلك اذا كان له معنى يتعدى وليس ذلك معدولا به و
ذهب بعض اصحابنا الى عدم جوازه وفصل الكرخي فقال ان كانت علته منصوصة
كما في سور الهرة او الامة اجمعت على تعليله او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان
مخالفا لبعض كخبر التحالف فانه قبل القبض موافق وبعده لا جاز القياس عليه والا فلا و
وافقه محمد بن شجاع البلخي فيما ثبت الحكم بدليل قطعي كالنص او الاجماع احتج المانعون مطلقا
بان اثبات الشيء مع منافيه لا يصح لانه اذا جاز قياسه على اصل لم يكن فرق بين هذا الاصل
وبين سائر الاصول فيخرج عن كونه مخصوصا بالقياس عليه دون غيره والا لزم التحكم واستدل
الكرخي بمثل ذلك الا انه قال اذا كانت العلة منصوصة كان كل موضع وجدت فيه العلة
كالمنصوص عليه ولذا لو اجمعوا على جواز القياس عليه لان الاجماع كالنص واذا كان الحكم موافقا
لبعض الاصول دون بعض جاز القياس ايضا لانه لم يكن معدولا به عن القياس من كل وجه
واحتج محمد بن شجاع بان الدليل اذا كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه فجاز القياس عليه كالقياس
على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين على الاخر بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فان القياس على
الاصول اولى من القياس عليه واحتج المجوزون بان الاصل الذي عارضه اصول ليس
معدولا به عن القياس وكل ما لم يكن معدولا به عن القياس يجوز القياس عليه اذا كان له معنى
يتعداه فالاصل الذي عارضه اصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه اما الثانية
فظاهرة مما تقدم واما الاولى فلما ذكره الشيخ من قوله لان التعليل لا يقتضي عددا في الاصول
اي ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول وهذا لان ما ثبت بخلاف الاصول
اصل بذاته يجب العمل به لعدم جواز التحكم فجاز ان يستنبط منه معنى كما لو كان موافقا للاصول
غاية ما في الباب لزوم نوع رجحان القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر
الاصول لان مع القياس كثرة العدد من الاصول مما يصلح للترجيح فان الترجيح بكثرة الاصول
جائز على مثل ما قلنا في اخر باب المعارضة في عدد الرواة ان الترجيح قد يقع بكثرة



بكثرة الرواة فان خبر المشهور راجح على خبر الواحد ولكن لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد حجة
معتبرة فكذا النص اذا كان معقولا لا يجوز تعليله للتعدية وان عارضه اصول مثاله
ما ذكر الشافعي رحمه الله في مسح الرأس انه مسح فيسن تثليثه كالغسل وقلنا انه مسح
فلا يسن تثليثه وتعارض لما ذكره الشافعي رحمه الله اصول كثيرة كمسح التيمم والخف
والجورب والجبيرة والجواب عن المخالفين انه لما ثبت كونه غير معدول به عن القياس جاز القياس
عليه مطلقا لان الادلة الدالة على جواز القياس لم تفصل بين صورة وصورة قال رحمه
الله واما الثالث فما عظم هذه الوجوه فقها واعمها نفعا وهذا الشرط واحد تسمية وجملة
تفصيلا في ذلك ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا الشرط الثالث شرط واحد
تسمية وشروط متعددة تفصيلا ولما كان كذلك لم يستغن عن ذكره بما تقدم من تغيير
بل احتاج الى الامعان في تبيين معناه فمن ذلك الجملة ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا وهو
شرط مختلف فيه ذهب ابن سريج والباقلاني وجماعة من اهل العربية الى جواز القياس في الاسامي
اللغوية حتى جوزا بانه في الاحكام الشرعية واستدلوا على ذلك بان تسمية الخمر دائرة مع الشدة
وجودا وعدما اما وجودا فلان عصير العنب قبل الشدة لا يسمى خمرا فاذا حصلت الشدة
يسمى خمرا واما عدما فلان الشدة اذا زالت وصار خلا زال الاسم والدوران يفيد غلبة الظن
بعلية المدار للدائر والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا وقد علمنا ان الخمر حرام فيحصل
الظن بان النبيذ حرام والظن حجة فيحرم النبيذ وبانه ثبت من اهل اللغة بالتواتر جواز
القياس في اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة واجمعت
الامة على الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القرآن والاخبار الا بتلك الاقيسة فكان
ذلك اجماعا بالتواتر وذهب الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز مستدلين بقوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فلا يثبت بالقياس ورد بان
علم بمعنى الهم ولئن سلم فالمراد بها الحقيقة ولئن سلم فالقياس مظهر فجاز ان يكون اللغات
توقيفية والقياس يظهر ما خفي كما في الشرعي واجيب بان الكل خلاف الاصل وعدول
عن ظاهر اللفظ وعامة علماء المفسرين في هذه الاية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى في
حق الانبياء تعليم وقولهم القياس مظهر ان عنوا به مطلق فممنوع وان ارادوا به
في اللغة فكذلك وان عنوا به في احكام الشرع فلا يفيدهم وقولهم اجمعوا بانه في الاحكام
الشرعية باطل لانه اثبات القياس في اللغة عقلا وبالمعقول وهو ان القياس بالتعليل
وتعليل الاسماء غير جائز اذ لا تجب المناسبة بين الاسماء والمسميات وان العرب ان عرف
انهم وضعوا الخمر للنيء المشتد من ماء العنب خاصة فدعوى وضعهم لغيره تقول
عليهم وان عرف انهم وضعوه لكل ما خامر العقل فاسم الخمر للنبيذ ثبت توقيفا
لا قياسا وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون اسما للنيء من ماء العنب خاصة واحتمل
غيره فلا حكم عليهم بان لغتهم هذا فانهم قد يضعون الاسم لمعنى ويخصصونه

بالحبل كما سموا الزجاج قارورة لقرار المائع فيه ولا يسمون الحوض قارورة وان قر الماء فيه
فثبت ان لا مدخل للقياس في اللغة اصلا فكيف اثبات بالقياس الاسامي الشرعية اللغوية بان
الشرع لما وضع الاسماء لمعنى الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل
وجد فيه المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى
هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ والزنا للواطة شرعا ثم يترتب الحد عليها بالنص واجيب بان الاسماء الموضوعة شرعا
كالموضوعة لغة وما وضع لغة مشترك فيه جميع اهل اللغة فكذا الموضوع شرعا مشترك فيه كل
من يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط لا يعرفه الا القايس فتبين انه لا يجوز اثبات
الاسم بالقياس على اي وجه كان والجواب عن قولهم ان الدوران مفيد الظن انه كذلك فيما يحتمل
التعليل وههنا لم يحتمل لان شرط وجوب المناسبة بين الالفاظ والمعاني وما ذكروا من الاقيسة
انه ثابت بالتوقيف في التحقيق قال رحمه الله ولهذا قلنا ان من حلف بالراي لا استعمال
الفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة باب من اللغة لا يثبت الا بما ثبت في معان
اللغة وكذلك جواز النكاح بالفاظ التمليك واستعارة كلمة الهبة للتحرير وكذلك التعليل
شرط التمليك في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة
فلا يكون ما يتعلق بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل
بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المواد طاعما ثم يصح التمليك بدلالة النص واما الكسوة فاسم لما
يلبس لمنافع اللباس فيبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة و
اسم الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا اي ولا اشتراط كون الحكم شرعيا
قال اصحابنا ان اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعارة الفاظ الطلاق للعتق بان يقول
الطلاق لزوال الملك وهو موجود في العتق فيجوز استعارته فيه كان تعليله ذلك باطلا
لان الاستعارة نوع من اللغة لا تثبت الا بالنقل في معاني اللغة والحكم الشرعي ليس كذلك
فليست الاستعارة حكما شرعيا فلا يجوز التعليل لها وكل من مقدمتيه ظاهرة اما الاولى فلان
الاستعارة مجاز وهو نوع من المعاني اللغوية لا محالة واما الثانية فلان معرفة الحقيقة
والمجاز ليست من احكام الشرع ومثل هذا التعليل المذكور جواز النكاح بالفاظ التمليك
مثل البيع والهبة وكذلك التعليل لاستعارة كلمة النسب للتحرير مثل قوله لعبده هذا
ابني لما قلنا ان طريقة النائل فيما هو طريق الاستعارة عندهم كما قال علماؤنا في جواز
النكاح بلفظ التمليك وفي جواز العتق بكلمة النسب لا بطريق القياس لان صلاحية
اللفظ كناية عن غيره ليس بحكم شرعي وكذلك التعليل بشرط التمليك في الطعام في كفارة
اليمين كما قاس الشافعي رحمه الله باطل عندنا لان التعليل اما لمعرفة المراد من الطعام او
لتعدية الحكم من الكسوة اليه والاطعام لغوي لا مدخل للقياس في معرفته وكذلك
الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بل يجب العمل
بحقيقة كل واحد والاطعام فعل متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك



مختص بالتمكين من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص
فيه مع زيادة على ما مر في باب الوقوف على احكام النظم واما الكسوة فهي في الحقيقة اسم لما يلبس
لا لمنافعه وفعل اللبس وعين الملبوس لا يصير كفارة الا بالتمليك فشرطنا التمليك فيها على ما
مر فيبطل التعليل من كل وجه فانه لا يصح ان يقال شرط التمليك في الكسوة فيشترط في الطعام
قياسا ولا ان يقال يحصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل في الكسوة ايضا لما ذكرنا ان
كل واحد اسم لغوي لا مدخل للقياس في معناه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة
واسم الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا ان شرط القياس تعدية
الحكم الشرعي وهذه اسماء لغوية فلا يجوز فيها القياس قال رحمه الله والثاني من هذه الجملة
التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا حتى يبطل التعليل بدونه وقال الشافعي
رحمه الله هو صحيح من غير شرط التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية واحتج بان هذا لما كان من
جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب مثل سائر الحجج الاثر اي دلالة كون الوصف علة لم
يقتض تعديته بل تعرف ذلك لمعنى في الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد
ان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت
بالنص والنص فوق التعليل فلا تصح قطعه عنه به فكيف لابطاله ومن ذلك الجملة ال
التعدية وانما جعلها ثانية زائد وحقيقته في اللفظ اولا ولانه قال تعدية الحكم لان التعدية
انما هي للحكم فهي تقتضيه وتختص بعد وجوده فلهذا قدمه وحكم التعليل عندنا التعدية
حيث يبطل بدونه اي بدون المذكور او بدون هذا هذا الحكم يعني التعدية وقال الشافعي
التعليل صحيح بدون شرط التعدية وجوز التعليل بالثمنية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص
عليه بالعلة سواء كانت العلة متعدية او لا فان كانت متعدية يسمى التعليل قياسا وان كانت
غيرها يسمى تعليلا فكان التعليل اعم من القياس عنده وفيه نظر فان حاصله ان ال
التعليل يسمى تعليلا وهو حمل في سر اعلم ان الاصوليين اتفقوا على ان التعدية شرط
صحة القياس وعلى ان التعليل بالعلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع صحيح كقوله عليه السلام
انها دم عرق انفجر واختلفوا في صحة التعليل بها اذا كانت مستنبطة كتعليل حرمة الربو
في النقدين بالثمنية فقال الكرخي والقاضي ابو زيد وعامة المتأخرين والبصري من
المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله انه فاسد وهو مذهب الشيخ اشار اليه بقوله
عندنا وقال جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي رحمه الله واصحابه واحمد بن حنبل
ومشايخ سمرقند رئيسهم ابو منصور وابو الحسين البصري انه صحيح وهو مختار صاحب
الميزان تمسكوا في ذلك بان هذا الراي المستنبط من الكتاب والسنة من حجج الشرع وما
كان كذلك وجب ان يتعلق به الايجاب متعديا كان او غيره اي الاولى فبالاتفاق بيننا وبينهم
من الدلائل واما الثانية فلان سائر الحجج يشتمل عليه كان خاصا او عاما واستوضح
ذلك بقوله الاثر اي دلالة كون الوصف علة اي الدليل الذي يدل وهو دليل التمييز

لا تقتضي تعديته وإنما تعرف ذلك لمعنى في الوصف فإن كان الوصف معنى يتعدى إلى غيره كان
التعليل قياساً وإن لم يكن كذلك يقتصر على محله وإذا دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الحكم إلا بمانع
وكونها قاصرة لا تصلح مانعاً لما ذكرنا من الإجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة ووجه
مختار الشيخ أن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علماً أو عملاً والتعليل بالعلة القاصرة
لا يوجب علماً ولا عملاً فلا يكون من دلائل الشرع أما الأولى فظاهرة فإن الاستدلال بما خلا عنهما
عبث لا محالة وأما الثانية فلا يوجب علماً بالخلاف ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه لأنه ثابت بالنص
فالنص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم إلا التعدية
إلى الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك فلا يكون موجباً للعلم ولا عمل فإن قيل لا نم أن حكم النص
في المنصوص عليه ثابت بالعلة بل هو ثابت بها مطلقاً والنص دليل عليها أجاب الشيخ بأن
ذلك باطل لأن التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص به فكيف لإبطاله وبيان ذلك أن الحكم
في المنصوص قبل التعليل مضاف إلى النص فلو أضيف بعده إلى العلة كان التعليل مبطلاً لأنه
لا يبقى للنص حكم وعورض بأن الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتاً في المنصوص بالعلة لزم المناقضة
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أن تخلف الحكم عن العلة دليل النقض وبأن الحكم
لو لم يكن ثابتاً في المنصوص بالعلة بطل التعدي واللازم باطل لاستلزامه الخلف وبيان الملازمة
بوجوب اشتراك الأصل والفرع في العلة وبأن صحة التعدي موقوفة على صحة التعليل
فلو صح توقف التعليل على التعدي لزم الدور وهو باطل وأجيب عن الأول بأن المناقضة
فيما توجد العلة ولم يوجد معها الحكم لفساد فيها أما إذا استحق بما هو فوقها فلا يكون مناقضة وفيه
نظر فإن المناقضة تخلف الحكم عن الدليل مطلقاً ولأنه مستلزم تخصيص العلة والأولى أن يقال
تخلف الحكم عن علته مناقضة والحكم في المنصوص عليه لا يمكن أن يكون حكماً للعلة لوجوده قبل التعليل
وتقدم الحكم على العلة محال وعن الثاني بأن وجوب الاشتراك في العلة بين الأصل والفرع إنما
هو في وجودها فيهما لا في تأثيرها فيهما وعن الثالث بأن جهة التوقف مختلفة فإن التعدية موقوفة
على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على التعدية في صحته إذا كانت العلة مستنبطة و
لا شك في اختلاف هاتين الجهتين أو نقول إن التعليل حكمة التعدية فهي معلولة فمن هذا
الوجه صارا متضايفين والتوقف فيه توقف معية فلا دور والجواب عن قولهم إن الحكم لا يثبت
إلا بمانع أن ذلك مسلم قوله وكونه قاصراً غير مانع قلنا ممنوع ولئن سلم فلم تخصص المانع في
ذلك فإن عدم الفائدة مانع لكونه لغواً عبثاً والمنصوصة جازت من حيث كونها بيان حكمة لا علة
حكم قال رحمه الله فإن قيل إن التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص النص به قيل له هذا
يحصل بترك التعليل على أن التعليل بالانتعدي لا يمنع التعليل بما يتعدى فيبطل هذه الفائدة
هذا سؤال على المقدم المتأخر بمنع الحصر تقريره أنا لا نم أن دليل الشرع منحصر في العلم والعمل
لجواز أن يفيد اختصاص النص بالحكم وح لا يتم الدليل وأجاب الشيخ بأن هذا لا يصلح
أن يكون فائدة للتعليل لحصوله بترك التعليل لأن النص يدل على الحكم في المنصوص عليه



وبالتعليل يحصل عموم به إلى أن يتعدى إلى الفرع فإذا ترك التعليل حصل الاختصاص على أن التعليل
بالعلة القاصرة إنما يفيد الاختصاص أن لو منع عن العلة المتعدية فلا يفيد الاختصاص وذلك
لأن التعليل بالعلة القاصرة من باب الوقوف على الحكمة والوقوف على الحكمة من باب العلم لا العمل
والرأي لا يفيد علماً بالاتفاق غايته أنه يفيد الظن والشرع إنما اعتبر الظن لضرورة العمل
والقاصرة لا يتعلق بها عمل فلا يكون معتبرة وإذا لم يكن معتبرة لا يكون مانعة عن التعليل بالعلة
المتعدية لا يقال لو لم تكن معتبرة لما ورد الشرع بها واللازم باطل لوقوعه من الشارع بالاتفاق
لأنا إنما نفينا اعتباره في حق علم أو عمل لا إنا اعتبرنا عدمه فيجوز أن يقع من الشارع منصوصاً
للطمأنينة وشرح الصدر فإن قيل فليكن في المستنبطة كذلك فالجواب أن المستنبطة ثابتة
بالرأي وفيه احتمال فوقه لا محالة والاحتمال ينافي الطمأنينة بخلاف المنصوص عليها فإن الشارع عالم
يكون ذلك حكمة بيقين قال رحمه الله ومن هذه الجملة أن يكون المتعدى حكم النص بعينه
من غير تغيير لما ذكرنا أن ثمرة التعليل التعدية لا غير فأما التغيير فلا فإذا كان التعليل
مغيراً كان باطلاً من ذلك ما قلنا أن السلم الحال باطل لأن من شرط جواز البيع أن يكون المبيع
موجوداً مملوكاً مقدوراً والشرع رخص في السلم بصفة الأجل وتغييره نقل الشرط الأصلي
إلى ما خلفه وهو الأجل لأن الزمان يصلح للكسب الذي هو من أسباب القدرة فأقام
خلفاً عنه وإذا كان النص نافلاً للشرط وكانت رخصة نقل لم يسغ التعليل للإسقاط و
الإبطال لأنه تغيير محض الثالث من تلك الجملة أن يكون المتعدى من الأصل إلى الفرع حكم
النص من غير تغيير بزيادة شيء أو سقوطه لما ذكرنا أن ثمرة التعليل إلى الحكم الثابت به
وهو التعدي لا غير فإذا كان التعليل مغيراً أثبت به ما هو خلاف مقتضاه وذلك باطل
وقيل في عبارة الشيخ تسامح لأنه قال إن المتعدى حكم النص وذلك غير قابل للتعدي لأن
الانتقال عليه محال والعناية بتقدير المضاف لا تجدي نفعاً لأن قوله بعينه يأباه ويمكن
أن يجاب عنه بأنا لا نم استحالة الانتقال فإنه إنما يكون محالاً على تقدير كون الحكم عرضاً والأحكام
أحكام الشرع ليست حكم الجواهر ولئن سلم فلا نم أن تقدير المضاف لا يجدي نفعاً لما ذكرنا أن
المعول في تفسيره على قول الشيخ أبي منصور رحمه الله وقد أخذ المنذ في تفسيره ولا منافاة
بينه وبين قوله بعينه إذ ليس المراد التعيين الذي هو التشخص بل المقصود منه
أن يكون المعدى مثل ذات المنصوص عليه أي متحداً معه في ذاته لا في عوارضه احترازاً
عما يقال إن الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعياً بخلاف المعدى فإن ذلك من العوارض
وبأي لا يدخل في المماثلة وهذا أصل دقيق يجب حفظه فإن أكثر الفقهاء يحتج عنه وإحكام النص
في الفرع ولهذا ذكر الشيخ أمثلة إرشاداً إلى الاحتراز عن الوقوع في مثله فمن ذلك أي مما
اعتبرنا فيه ذلك الشرط وغيره الخصم بتعليله ما قلنا أن السلم الحال باطل على خلاف
ما ذهب إليه الشافعي إذا كان المسلم فيه موجوداً معللاً بأن السلم المؤجل لما جاز مع
أن الأجل خلاف ما يقتضيه العقد فإن مقتضاه وجوب تسليم البدل في الحال ففي

السلم الحال اولى لان اشتراط القدرة حال الاحتياج لموجب العقد قلنا ان ذلك باطل لنا دليله
ان تغيير حكم النص لانه يشترط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدور التسليم وهذا
الشرط نقله الشرع الى ما خلفه وهو الاجل فالشرع نقل كون المبيع موجودا مملوكا مقدور
التسليم الى ما خلفه وهو الاجل اما الاولى فلانه جاز حتى لو باع المبيع لم يجز لعدم المالية
ولو باع ما لم يملك ثم اشتراه فسلمه لم يجز لعدم الملك ولو باع الحمل لعدم التسليم ولو باع الآبق
او المغصوب لم يجز للعجز عن التسليم واما الثانية فلان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم وقال
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فرأى ان الاجل خلف فلان الزمان
مصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه حتى يكون المسلم اليه قادرا
على التسليم الاعتباري وان عجز عن الحقيقي للحاجة كاقامة العين مقام المنفعة في الاجارة
للحاجة والتراب مقام الماء للالة واذا كان كذلك كان النص الموجب للسلم ناقلا للشرط و
كانت الرخصة نقل فلم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير محض فان قيل
لا نسلم صلاحية الاجل للخلافة عن القدرة فان القدرة تشترط سابقة على العقد والاجل يثبت
بعده اجيب بان القدرة على التسليم لما امكنت فيه من البرهان لا يشك في صلاحية الخلافة
قوله فان القدرة تشترط سابقة على العقد قلنا ان اردتم بها القدرة الحقيقية
فمسلم ولكن الكلام فيها فان الكلام في القدرة المستقلة اليها خلفه وان اردتم بها مطلق
القدرة فممنوع فانا نقلنا الى القدرة وقت توجه المطالبة بالتسليم قبل الاجل
وجودها وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد فيثبت بعده قال رحمه الله
وفي ذلك قولهم في الخاطئ والمكره ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسي
وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات
الركن بعدم الاداء وليس لعدم القصد اثر في الوجود مع قيام حقيقة العدم الا ترى ان
من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشهد شهر رمضان لم يكن صائما والقصد لم يوجد لكنه
لم يجعل فطرا بالنص غير معقول على ما قلنا وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسي لان
النسيان امر جبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فينسب الى صاحب الحق فلم يصلح
لضمان حقه فالتعدية الى الخطاء وهو تقصير من الخاطئ الى المكره وهو من جهة غير
صاحب الحق من وجه يكون تغييرا لا تعدية     اي ومن التعليل الذي هو تغيير حكم الاصل
الى الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطئ والمكره ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل
الناسي وبيان ذلك ان فعل الناسي لما لم يجعل فطرا لعدم القصد عنه لتعذر القصد
الى شيء مع عدم العلم به وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلأن لا يجعل فعل الخاطئ
فطرا مع انه لا يقصد الفطر ولا نفس الفعل كان اولى وكذلك المكره لان الاكراه اذا
كان بغير حق ينقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل قال
الشيخ وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات

صح خلفه

رخصة



الركن بعدم الاداء والركن قد فات بالافطار ناسيا لان العدم ليس بشيء فلا يصلح مؤثرا و
استوضح الشيخ بذلك بقوله الا يرى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما
وان امسك عن المفطرات والقصد الى تفويت الصوم لم يوجد فلما لم يكن لعدم القصد اثر في
ايجاد الصوم مع عدم ما ينافيه فلان لا يكون له اثر في وجود الصوم مع وجود المنافي اولى فعرف
ان بقاء الصوم الناسي ليس لعدم القصد ولكن فعل الناسي لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله
عليه السلام تم على صومك الحديث غير معقول المعنى على ما قلنا في بيان امثلة الشروط وللقائل ان يقول
قولكم عدم القصد لا يجعل المعدوم حقيقة موجودا ان عنيتم به انه لا يجعله موجودا حقيقة
فمسلم ولا كلام فيه وانما الكلام في جعله موجودا حكما وان عنيتم به انه لا يجعله موجودا حكما فممنوع
لم لا يجوز ان يجعل عدم قصد فعل الناسي الركن الفائت موجودا حكما ويمكن ان يجاب عنه
بان العدم لا يصلح ان يكون علة للوجود حقيقة كان او حكما وهذا الاختلاف في ان الخلاف في ان
العدم هل يكون علة لامر معدوم اولا فذهب بعض اصحابنا الاصوليين الى عدم ذلك وغيرهم
الى جوازه قوله وعلى هذا الاصل يعني واذا ثبت ان بقاء صوم الناسي ليس لعدم القصد
بل بالنص غير معقول سقط فعل الناسي لان النسيان امر جبل عليه الانسان فكان امرا
سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق من كل وجه اشار اليه قوله عليه السلام فانما اطعمك الله
وسقاك فلم يصلح لضمان حقه فالتعدية الى الخطاء وهو ليس من صاحب الحق فانه تقصير
من الخاطئ او الى المكره والاكراه من جهة غير صاحب الحق من وجه مع امكان الاحتراز عنهما
بالتثبت والاجتناب في المقدمات والالتجاء الى الامام العادل تغيير في الحكم لا تعدية لان
حكم الاصل ثابت غير معلول وحكم الفرع بعلة فكان غيره وتبدله بقوله من وجه لان فعل العبد
مضاف الى الله تعالى خلقا لانه تعالى خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد
كسبا وللقائل ان يقول هذا المثال على هذا التقرير مثال ما يكون الحكم معدولا به عن القياس
لا لما فيه تغيير وان الركن الفائت بوجود المفطر حقيقة جعل كالموجود ههنا دون ما تقدم
فما الفرق بينهما ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يبعد ان يكون المثال الواحد صالحا للتمثيل به لشرطين
وقد تقدم مثاله اما كونه معدولا به عن القياس فظاهر واما التغيير فلما ذكرنا آنفا وبان
الفرق بين هذا وبين ما تقدم ان فيما تقدم كان المؤثر في جعله موجودا عدم القصد وقد
عرفت انه لا يصلح لذلك واما ههنا فالمؤثر في جعله موجودا هو النص وهو صالح لذلك لكونه
ثابتا على خلاف القياس وفي بعض الشروح جعل قول الشيخ لان بقاء الصوم وجها في بيان ان
التعليل في هذه المسألة تغيير وجعل قوله وعلى هذا الاصل وجها اخر في ذلك وفيه نظر لان الوجه
الاول ليس بمشتمل على بيان التغيير تمام بتضمنه الا على ما قررناه اللهم الا ان يقرر كلامه على هذا
الوجه وهو ان يقال لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد وما ليس لعدم القصد
لا يتعلق به حتى يفيد ان التعليل بعدم القصد تغيير بحذف تلك المقدمة ويجعل بقية
كلامه في بيان المقدمة الاولى ولكن ليس في كلامه ما يشير الى ذلك فالاولى ما ذكرناه اولا

البه

قال رحمه الله ومن ذلك أنّ حكم النص في الربا تحريم متناهٍ وقد أثبته الخصم فيما لا معيار له غير متناهٍ
اي ومما غير حكم الأصل في الفرع بالتعليل التحريم في الأشياء الأربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح
فإن حكم النص فيها تحريم متناه بالتساوي في المعيار لقوله عليه السلام الا سواء بسواء الاغير المؤبد بالملح
بالضرورة كالحرمة بالرضاع والمصاهرة فانها غير الحرمة بالطلاق وفيه بحث اما اولا فلانه يقال ان للخصم
ان يمنع ثبوت الحرمة بالتعليل بل هي بعموم النص وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص كالتعليل بالثمنية فلم يكن هذا من امثلة هذا الفصل
بل من قبيل التعليل بالعلة القاصرة واما ثانيا فلان للقائل ان يقول لا نم ان حكم النص حرمة
متناهية بل هي حرمة مؤبدة والتعليل بالكيل والجنس تعليل بالتعيين من غير انتهاء
الى المتناهي فان كونها متناهية انما لزم من تقدير كون العلة القدر والجنس وهذا التقدير
يفضي الى الباطل وما يؤدي الى الباطل فهو باطل فهذا التقدير باطل فيكون تقديرنا حقا لا
لاتفاق بيننا على ان الحق احدهما واما ثالثا فلا نتقاض العلة بحرمة بيع الحفنة بحفنتين والاثنين
بالحنطة فانها غير متناهية بالكيل ويمكن ان يجاب اما عن الاول فلان مبناه على جواز التعليل
بالعلة القاصرة وقد مر الدليل على بطلانه وعلى بطلان ما يترتب عليه من قصر الحكم على المنصوص
عليه واما عن الثاني فلان قوله عليه السلام الا سواء بسواء استثناء حال من عام العين وهو غير اصل فلا
بد من تقدير لتصحيح الكلام كما في الاقوال والاحوال تقتضي كون القدر علة كما مر فيكون الدليل
دالا على التقدير واذا ثبت ذلك بطل ما ذكرتم لاتفاقنا على ان الحق احدهما فالتعليل بالطعم
يكون تغييرا وهو باطل واما عن الثالث فلان الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وانما تثبت قبل
قبل القلي متناهية بالكيل لكن القدر يبطل الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء
تتكثر وتنتفخ بالقلي والطحن فلا تعرف المساواة في الكيل قال رحمه الله ومن ذلك قولهم
في تعيين النقود في المعاوضات انه تصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه
فيصح كتعيين السلع وهذا تغيير لحكم الاصل لان حكم الشرع في الاعيان ان حكم البيع يتعلق
به وجوب ملكها لا وجودها وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا بدلالة ثبوتها
في الذمة ديونا بلا ضرورة وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي ديون ولم تجعل في حكم الاعيان
فيما وراء الرخصة وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله واذا صح التعيين انقلب الحكم
شرعا وهذا تغيير محض اي ومن التعليل المغير لحكم الاصل في الفرع قول الشافعي رحمه الله في
تعيين النقود في المعاوضات فانه قال الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة في عقود المعاوضة
تتعين ويروى زفر رحمه الله وقال اصحابنا لا تتعين وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا هلكت الدراهم
المعينة واستحقت فان العقد لا ينفسخ وللمشتري مثلها ولو مات المشتري مفلسا
كان البائع اسوة للغرماء فيها خلافا لهم في الكل وعلل لذلك بقوله انه تصرف حصل
من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه وكل ما كان كذلك كان صحيحا فالتعيين صحيح اما
الاول فلان المتصرف عاقل بالغ مالك ولا نعني من الاهل الا ذلك والدراهم والدنانير محل التعيين





حسا وشرعا ولهذا تتعين في الغصوب والودائع والهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع فيها
وليس بالمحل الا ذلك ويستفيد البائع تملكها في مقابلة المبيع وربما يرغب فيها اكثر لكونها من كسب
حلال ويستفيد المشتري فراغ ذمته عن الدين وعدم المطالبة بشيء اذا هلكت واما الثالثة فظاهرة
وبالقياس على السلع فيكون انما قيد بقوله مفيدا في نفسه احترازا عن تعيين صنجات الميزان
فانه لا يصح مع وجود الاهل والمحل لعدم الفائدة قال الشيخ هذا التعليل تغيير لحكم الاصل
وذلك مبني على مقدمة وهي ان البيع تصرف شرعي يحتاج الى محل وله حكم شرعي ومحله في جانب
الاعيان وجودها وحكمه فيها وجوب ملكها ومحله في جانب الاثمان الذمة وحكمه فيها وجوبها
ووجودها معا اما في جانب الاعيان فلان حكم الشيء ما يعقبه والمحل شرط يسبقه وحيث
نفى الشارع صحة البيع لعدم وجود المبيع في غير موضع الرخصة دل على كونه محلا وهو شرط
فيتقدم عليه وعند ما يصح بوجود شرطه وانتفاء المانع يفيد حكمه الذي هو ثبوت ملك
العين للمشتري واما في جانب الاثمان فلان للبيع في الشرع صحة بدون وجود الثمن
عند البيع ويكون الثمن دينا والدين وصف شرعي لا بد له من محل وهو الذمة فيثبت
ان الذمة هي محل الثمن ووجوده ووجوبه في ذلك المحل حكم البيع فيه واستدل
الشيخ على ذلك بقوله لان حكم الشرع في الاعيان ان حكم البيع يتعلق به وجوب ملكها
اي حكم البيع ثبوت ملك الاعيان بالبيع لا وجودها فان ذلك محل وجب تقدمه وما كان
كذلك فلا يكون حكما وجب تأخره وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها الوجوب
تأخرها لانها ليسا بمحلين وما كان كذلك لا يصح اشتراط تقدمه والا لزم الخلف وهو ان
ما فرضناه حكما ما فرضناه شرطا متقدما وذلك تغيير فهو باطل والشيخ رحمه الله ترك
الدليل على محلية المبيع لظهوره بتقدمه في ابطال التعليل في السلم واستدل على حكمية
وجود الثمن ووجوبه في الذمة بثلاثة ادلة الاول قوله بدلالة ثبوتها في الذمة ديونا
بلا ضرورة فان من اشترى شيئا بدراهم غير معينة وفي يده دراهم صح وثبت الثمن
دينا في الذمة بالاجماع وثبوته في الذمة مع القدرة على العين يدل على كونه هو الاصل والا
لما صح عند عدم العذر كما في جانب المبيع والثاني قوله بدلالة جواز الاستبدال بها
وهي ديون ولم تجعل في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة فان من باع عينا بثمن دين فاستبدل
به عينا جاز وهذا يدل على انه ثبوته في الذمة اصل اذ لو كانت العينية اصلا والعدول
عنها رخصة بطريق الضرورة لجعل في حكم الاعيان فيما وراءها واللازم باطل لانه لم يجعل
فيما وراءها في حكم الاعيان فان الضرورة تندفع بالجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينية
وجواز الاستبدال وراء ذلك ولم يجعل فيه في حكم الاعيان حتى يمتنع كما في المبيع فان
العينية لما كانت اصلا والعدول عنها الى الدين في السلم رخصة ضرورة لم تظهر الدينية
فيما وراء الضرورة حتى حرم الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض وبيان الملازمة
ان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها والثالث قوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص

النقض بقبض ما يقابله يعني لو كانت العينية اصلاً في الثمن لوجب جبر النقض الذي تمكن
فيه بالدينية بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان تمكن
النقض فلان الانتقال من العين الى الدين بذكر الاجل ايجاد صاحب العين عن عينه
الى غير عين وذلك نقض فان النقود جنس في النسيئة كما مر واما بيان الملازمة فلان الانتقال
من العين الى الدين في السلم فيه مثل هذا الانتقال وفي ذلك قد جبر النقض بقبض ما يقابله
وهو رأس المال في المجلس فكذا هذا دفعا للتحكم واما بطلان اللازم فبالاتفاق وهذه الوجوه
الثلثة قد دلت على عدم التعيين فلو صح التعيين لانقلب الحكم شرطا وهو تغيير محض فكان
باطلا وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان موجب البيع في جانب الثمن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع
لنقل الملك الاصل شرع العقود لا لايجاد الاموال وذلك يقتضي ان يكون محل الملك موجودا في البيع فيكون
فكان العينية اصلا فيه والانتقال الى الدين رخصة كما في المبيع واما ثانيا فلانا ان سلمنا ان الدينية
اصل في الثمن فلا نسلم ان العينية غير مشروعة فيه فان فيه جهتان كالمكيل والموزون فانه يثبت في الذمة
ولو عين صح التعيين واما ثالثا فلان الوجوه التي ذكرتم دليلا على اصالة الدينية في الثمن من
سائر الفروع فلا يخلو اما ان تكون متفرعة على هذا الاصل اولا فان كان الاول فلا يصح دليلا
للزوم الدور وان كان الثاني فكذلك لان صحة الفرع لا تدل على صحة الاصل اذا لم تكن الا تيب
منحصرا واما رابعا فلان حكم الاصل وهو السلع لم يتغير في الفرع وهو الثمن بالتعليل بل تغير
الحكم الاصلي للثمن واما خامسا فللتسامح في عبارة الشيخ فانه استعمل كلمة اذا في اعتبر موضع الحين
واستعمل الظاهر في موضع الضمير من غير نكتة والجواب عن الاول ان قولهم ان البيع شرع لنقل الملك
وذلك يقتضي ان يكون المحل الملك موجودا فان اريد الاشتراط وجود محل الملك اما ان يكون
قبل البيع او بعد الاداء فان كان الاول فقد دل على بطلانه جواز البيع بثمن لا يملك الثمن
حال العقد بالاجماع وان كان الثاني فلا يضر كلامنا فيه وعن الثاني ان الدينية اذا ثبت
اصالتها في الثمن لا تكون العينية معها مشروعة الا بترخيص من الشارع ووجود مشروع بخلاف
المكيلات والموزونات فان فيها شبهة الاثمان وشبهة السلع فانها باعتبار كونها ثمن اتفقنا
في الشرع لا تتعين بتعيينها من الاعيان اشبهت الاثمان وباعتبار عدم التعين بتعيينها
بها اشبهت السلع فاذا عقد العقد بها في الذمم كما يعقد بالدراهم يثبت احكام الثمن
لشبهها بها واذا اعتبرت بوقوع العقد عليها كما في السلع تشبه بها فكان التعيين فيها
تعيين الاحوط الحسنيين لا تغييرا ولهذا قلنا بتعينها في الودائع والغصوب والتبرعات
لانه لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل يتقرر موجبه ~~ولهذا قلنا بتعينها في الودائع~~
~~والغصوب والتبرعات لانه لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل يتقرر موجبه~~ فان
المغصوب في الايداع والهبة لا يرد الا على العين فان غصب الدين وايداعه وهبته غير
ممكن وعن الثالث ان نختار ان هذه الفروع متفرعة على ذلك الاصل ولزوم الدور ممنوع
لاختلاف جهة التوقف فان وجود هذه الفروع موقوف على وجود ذلك الاصل وليس





وليس وجود ذلك الاصل موقوفا على وجود هذه الفروع بل العلم بصحته موقوف على هذه الفروع وحيث
اجمعنا نحن والخصم على ثبوت هذه الفروع دل ذلك على صحة الاصل فان ثبوت المعلول قد يكون
دليلا على العلم بوجود العلة بل على وجودها ولئن لم يصح ان يكون علة وهو الذي تسمى برهان الآن
وعن الرابع لا نا قيل لم الشيخ اوردها باعتبار مجرد التغيير بل بان حكم السلع تغير بالتعليل
فان حكمها وجوب التعيين ووجوب قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت في الفرع جوازه لا وجوبه
وعدم اشتراط قيام الثمن عند العقد فكان تغييرا وعن الخامس بان العلماء رحمهم الله قصدهم
الى مجرد افهام المعنى باي لفظ كان على انه يجوز انه اخرج الكلام لا على مقتضى الظاهر فابرز
كالبس محسوس في الوقوع في صورة محسوسة بعد اقامة الدليل على استحالته تهكما ووضع اسم الاشارة
موضع الضمير لذلك او ليكون التعليل بالتغيير كاغريبا عجيبا كما نقل ابن الراوندي في قوله
هذا الذي ترك الاوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا فاستعمل ما خرف في موضعه قال رحمه الله
الشافعي في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تغيير تقييد
للاطلاق مثل اطلاق للتقييد هذا وما اشبهه تغيير للحكم في الفرع وقد صحح ظهار الذمي عند
الشافعي رحمه الله فصار تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع القابلة
ومن جملة ما يكون في تغيير الحكم الاصلي بالتعليل ما قال الشافعي رحمه الله في كفارة اليمين والظهار انه
تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه كانه تغيير لان الحكم الاصلي للفرع مطلق وبالتعليل يصير مقيدا
بالايمان وتقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد ويجوز ان يمثل بهذا المثال لتعديه الحكم الى
ثانيه نص كما سيجيء ثم عمم الحكم تذكيرا فقال هذا وما اشبهه تغيير للحكم في الفرع وقال الشافعي رحمه الله
يصح ظهار الذمي لان موجب الحرمة والذمي من اهلها كالمسلم واهل للكفارة بالاطعام و
الاعتاق وكونه غير اهل للصوم ليس بصالح للمنع كالعبد فانه غير اهل للتكفير بالمال وظهاره
صحيح فقلنا هذا التغيير للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية فيكون
باطلا وذلك لان الذمي ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير ولهذا شرع فيها معنى
العبادة حتى يتادى بالصوم والكافر ليس باهل للعبادة لا محالة بخلاف العبد فانه من اهلها
لكنه عاجز عن التكفير بالمال والاعتاق لرقه حتى لو اعتق فاصاب مالا كانت كفارته بالمال
وفيه نظر اما اولا فلما قيل لا نسلم ان التكفير بالمال والاعتاق عبادة بل عقوبة محضة فان مذهبه
هذا وجاز ان يعاقب الذمي به وان العبد حال كونه عبدا اهل للتكفير بالمال ولو قيل بعد العتق
فالذمي بعد الاسلام كذلك واما ثانيا فلما قيل لا نسلم ان صفة التناهي وعدم التناهي يمنع التماثل في افراد
حقيقة واحدة الا يرى ان الوجود حقيقة واحدة اشترك فيها الواجب والممكن وحصصه من
افراده متماثلة مع انه قديم غير متناه في الواجب وحادث متناه في الممكن واجيب عن الاول
بان اصحابنا اثبتوا بالدلائل الواضحة ان معنى العبادة فيها راجح واجابوا عن شبهة الخصم ثم
بنوا مسئلة ظهار الذمي عليه فذكره ههنا يكون بطريق المبادي وح ظهر الفرق بين
ظهار العبد وظهار الذمي لان ظهار الذمي لا يصح لعدم اهليته لمعنى العبادة في الحال بخلاف

العبد فانه اهل لما فيه والجواب عن الثاني ان المطلق والمقيد نوعان محتملان بصفة الاطلاق
والتقييد بدليل اختلافهما في اللوازم فان المطلق يستلزم حصول الامتثال على الاطلاق والمقيد
يستلزم حصوله على وجه مخصوص واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ويجيء زيادة توضيح
لهذا المعنى ان شاء الله تعالى في صفة النفي في علامة عموم الكمال وتظهر الجواب عن السند
ايضا فان الوجودات الخاصة ليست انواعا لمطلق الوجود على ما عرف في موضعه قال رحمه الله
وفي ذلك ما قلنا في نوع هو نظيره فاما اذا خالفه فلا وذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من
الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره ان ذلك يثبت سنة والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر
في الناسي فصار تعدية الى ما ليس بنظيره وعدي حكم التيمم الى الوضوء في شرط النية وليس بنظير
لان التيمم تلويث وهذا تطهير وتفسير جميع الاوصاف فانها لا توجد الا في المنصوص عليه فان
اذا خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا يتبع التعدية وذلك ان خلاف الاصل الفرع مثل ما قلنا في
تعدية الشافعي رحمه الله الحكم وهو بقاء الصوم من الناسي الى الخاطئ والمكره ان بقاء الصوم ثبت
سنة لقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر
في الناسي لان عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير وعذر المكره دون عذره لكونه بصنع العبد ولهذا
لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه فصار تعدية الحكم به الى ما ليس بنظيره ولقائل ان يقول لانم
ان بقاء الصوم مع المنافي ثبت سنة فانه معدول به عن القياس فلا يكون معلولا بالمنصوص لا يقبل
والا لكان هذا الكلام منافيا لما تقدم ولئن سلمنا انه ثبت سنة لكن الخطأ والاكراه لا ينافي استثناء
العبد الخاطئ والمكره بابقاء صوحه ولا بان يجني عليهما بالابقاء عليهما والجواب عن الاول ان ذكر
السنة ههنا ليس بيانا للعلة بل انما هو بيان الحكم وعن الثاني ان المشقة انما تصير حكمة بالنسبة
الى من كان في الفعل فاعل والناسي على هذه الصفة واما الخاطئ والمكره فلم يقصد الفعل
اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان اختياره فاسد لسوله اعتباره في مقابلة الصحيح منه على
ما سنذكره وعورض بان كونهما جناية بالنسبة الى الجاني اولى فان ابقاء العبادة على الجاني فيه من المنة
ما ليس في غيره والخاطئ والمكره على هذه الصفة بخلاف الناسي لانه غير جان واجيب بان الاولوية
المتقادمة من باعتبار زيادة النعمة وذلك فيما يوجد فيه الاطعام والابقاء على الصوم بالاطعام
ان يدل ابقاء الصوم بلا اطعام والعذر في الناسي لما اضيف الى صاحب الحق دون الخاطئ
والمكره كانت عليه اولى منهما ثم الشيخ رحمه الله جعل تعدية الحكم من الناسي اليهما نظير الاصول
الثلاثة المختلفة التي ذكرها جملة اولا نظير اثبات الحكم على خلاف القياس وثانيا نظير مخالفة
كون الحكم المتعدي حكم النص بعينه وثالثا نظير كون المتعدي الى فرع ليس بنظيره باعتبار
مناسبتها لكل واحد منها وسيجيء في هذا الكلام ان شاء الله العزيز قوله وعدي
الشافعي رحمه الله حكم التيمم في شرط النية الى الوضوء وقال انهما طهارة فلا تتأدى الا بالنية
كالتيمم وليس الوضوء بنظير التيمم اوليس الفرع نظير الاصل لان التيمم تلويث حقيقة وصار
طهارة شرعا في حالة الضرورة فالنية وهنا الوضوء تطهير في نفسه فلا يدل افتقار



التيمم الى النية على افتقاره كما هو تطهير في نفسه اليها العدم تساويهما في المعنى المناط وهو التطهير
قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله انه علق بهم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام ونقيس
نظيره في اثبات الكرامة فقلنا ما عديناه من الحلال الى الحرام لان الوطي ليس باصل في التحريم حلالا
كان او حراما وانما الاصل هو الولد المستحق للكرامات البشرية فلا خلق من الماءين تعدى بيهما
الحرمات كانهما صارا شخصا واحدا فصار آباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها وامهاتها وبناتها مثل امهاته
وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطي فصار عاملا بمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه لمعنى في نفسه
وهو الحل ولا ابطال الحكم لمعنى في نفسه وهو الحرمة وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه
من اسباب الملك تبعا لوجوب ضمان الغصب اصلا بشرط الاصل فكان هذا الاصل
مجمعا عليه في الحرمات التي يثبت مع الاحتياط فان الشبه فانه يبتني على مثله من الاحتياط فوجب تحققه
عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوة ونحوهم لان التعليل لا يعمل
في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر امثلته ولا يحصى لما فرغ من بيان ذكر الاصل
بين ما اورد عليه نقضا وهو ما قال الشافعي رحمه الله انه علق بهم حرمة المصاهرة من الحلال
وهو الوطء بالنكاح او بملك اليمين الى الحرام وهو الزنا وليس الحرام نظيرا للحلال في اثبات الكرامة
فلا يثبت به حرمة المصاهرة لانها تثبت نعمة وكرامة من حيث تلحق بها الاجنبية بالام وما هو كذلك
لا يثبت بالحرام اما الثانية فظاهرة مما تقدم في بابها في اول الكتاب واما الاولى فلان الله تعالى
بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا واجاب بقوله ما عديناه من الحلال الى
الحرام لان الوطي ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما وما هو كذلك لا يضاف الحكم من حيث الحقيقة
اليه فالحرمة لا تضاف الى الوطي حقيقة اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان الاصل في التحريم هو الولد
المستحق للكرامات البشرية قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم ولان العقد بأي استرقاق الحر
والاستقرار نوع استرقاق بمقتضى الولادة ان لا يحل الولد لوالده وما خلق من مائهما فان المائين
لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الآخر وتولد الولد منهما ونسب الى كل واحد بكماله وصار كما
هو جزء للام مضافا الى الاب بالبعضية وبالعكس ثبت الاتحاد وصارا بمنزلة جزئين لشخص واحد
فصار من هو جزء تكميلي من جزء منه وجزء في جانب الذكر والانثى وهو معنى قوله فصار
آباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الحكم الثابت
للولد وهو الحرمة الى سببه اي سبب ذلك الحكم وهو الوطي لان حقيقة العلوق امر باطن لا نعرف
فاقيم السبب الظاهر مقامه فصار الوطي عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل يعني الجزئية الثابتة
بين الشخصين فلم يجز تخصيص الوطي الحلال باثبات هذا الحكم لمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال
الحكم عن الوطي الحرام في نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي اقيم هذا السبب
مقام ما هو الاصل ولا الصفة الحل في اثباته اذ الاصل وهو الولد يوجد بالوطي باي صفة
كانت فان قيل الاتحاد انما يثبت بينهما بواسطة نسبة الولد وفي الحرام لا ينسب الولد الى الزاني
فيجب فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه اجيب بانا لا نم ان ثبوت الحرمة بواسطة نسبة

نسبة الولد بل باعتبار الجزئية وهي ثابتة لأنه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة
من الزنا فإن صار هذا أي صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في
الغصب انه سبب الملك مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب الضمان لا أصلا كما مر فيثبت بشروط
الأصل فإن قيل قد أقيم الوطء الحرام مقام الولد في إثبات حرمة المصاهرة فهلا أقمتموه مقامه
في إثبات النسب مع أن النسب مما يحتاط في إثباته كما يحتاط في الحرمة أجاب الشيخ بأن هذا
الأصل وهو إقامة السبب مقام المسبب متفق عليه فيما يبنى على الاحتياط من الحرمات والنسب
ليس من الحرمات فلا يجوز فيه ذلك أما الثانية فظاهرة وأما الأولى فهو مجمع عليه ولأن الشارع نهى
عن الربوا والريبة فعلم أن الشبهة ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط من الحرمات والسبب دال
على المسبب فيثبت به شبهة وجود المسبب فقام مقام حقيقته في محل الاحتياط وأن النسب
فما بني على شيء من الاحتياط لأنه ليس من الحرمات وقد ورد النص بقطعه عن الزاني وهو قوله
تعالى ادعوهم لآبائهم وولد الزنا لا أب له فلم يدع له وقوله صلى الله عليه وسلم وللعاهر الحجر فوجب
قطعه أي قطع النسب عن الوطء عند عدم لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لأن المرأة لما كانت زانية
قد يطؤها غير واحد فلو اعتبرت نفس الوطء في إثبات النسب اشتبه وضاع النسل وفيه
من الفساد ما لا يخفى وفي ورود هذا السؤال نظر فإنا لو أقمنا الوطء مطلقا مقام الولد فلزم ما
ذكر في ثبوت الحرمة لم نقم الوطء الحرام مقام الولد في إثبات الحرمة فهلا أقمتم في إثبات النسب وإقامة
الوطء مقام الولد لا تؤثر في النسب فإن الوطء الحلال هو المؤثر في النسب لا الولد فإن الوطء لو
كان قائما مقام الولد في ثبوت نسب الولد لكان الولد مؤثرا في ثبوت نسبه وذلك مستحيل وكأن
الشيخ تصدى للجواب دفعا لتوهم المغالطة فإن قيل الواطئ والموطوءة لما صارا بواسطة الولد
بمنزلة شخص واحد وجب أن يتعدى الحرمة إلى الإخوة والأخوات فإن الشخص كما لا يحل له أن ينكح
جزءه لم يحل له أن ينكح جزء من هو جزء له وهو أخواته أجاب الشيخ عن ذلك بقوله ولا يلزم على
وجه يحتمل التوجيه على وجهين أحدهما أن يقال إنا أثبتنا ذلك في الفرع في الأولاد والآباء بالتعليل
والتعليل لا يعمل في تغيير الأصول وهو امتداد التحريم ومعناه أن التعليل في إثبات الحكم في الفروع
لا في تغيير الحكم الثابت في الأصل والنص إنما ورد بالحرمة في الأصل مقتصرة على الآباء والأمهات
والبنات فلو أثبتنا الحرمة ممتدة في الأصل إلى الإخوة والأخوات أو في الفرع ممتدة إليهم لكان
التعليل مغيرا حكم النص في الأصل أو الفرع وكلاهما باطل لا يقال هذا الوجه يؤدي إلى تخصيص
العلة وهو باطل لأن العلة عند وجود النص لم توجب حكما فكان عدم الحكم لعدم العلة والثاني
أن يقال معناه أن حرمة الإخوة والأخوات تثبت موقتة بالنكاح بقوله تعالى أن تجمعوا بين
الأختين وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها الحديث فلو ثبتت بالوطء الحرام لصارت
مؤبدة في الفرع إذ لا نكاح هنا يتوقت الحرمة به فكان التعليل مغيرا لحكم النص في الفرع
قوله وهذا أي التعدي إلى ما ليس بنظير للأصل مما يكثر أمثلته كتعدية إيجاب الكفارة من
جماع الأهل إلى جماع الميتة وتعدية إيجاب الحد من الزنا إلى اللواطة بالتعليل وتعديه إيجاب الحد

على الزاني [illegible]

حتى يقال [illegible] فهلا أقمتم الوطء الحرام مقام الولد باعتبار الجزئية



من الزنا إلى اللواطة بالتعليل وتعديه إيجاب الحد من شرب الخمر إلى شرب النبيذ لأن الميتة ليست
مثل المنصوص في اقتضاء الشهوة الذي تعلق به الكفارة وكذلك اللواطة ليست مثل
الزنا في الحاجة إلى الزاجر لما مر وكذلك النبيذ ليس كالخمر في إيجاب الحد لعدم استدعاء قليله إلى
كثيره قال رحمه الله ومن ذلك قولنا ولا نص فيه لأن التعدية إليه بمخالفة النص مناقضة حكم
النص بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقة النص لغو من الكلام لأن النص يغني عن التعليل ومثال
ذلك قول الشافعي رحمه الله في كفارة القتل العمد واليمين الغموس وشرط الإيمان في مصرف الصدقات
اعتبارا بالزكوة ومثل شرط التمليك في طعام الكفارات وشرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار
وهذا كله تعدية إلى ما فيه نص بتغييره بالتقييد اختلف العلماء في جواز التعليل للتعدية إلى ما فيه
نص فذهب عامة أصحابنا إلى نفيه واختاره القاضي أبو زيد والشيخ ومن تابعهما سواء كان على وفاق النص
في الفرع أو على خلافه وذهب الشافعي رحمه الله إلى عدم الجواز إذا كان على خلافه وإلى جوازه إذا كان على وفاقه
سواء أثبت زيادة لم يتعرض لها النص أو لم يثبتها لأنه إما مؤكد أو مبين للنص وكلاهما صحيح وهو اختيار مشا
يخ سمرقند إذا لم تثبت زيادة قيل وهو الأشبه لأن فيه تأكيدا على معنى أنه لولا النص لكان الحكم
ثابتا بالتعليل ألا ترى أن السلف ملؤوا كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد ولم ينقل عن أحد
نكير فكان ذلك إجماعا على قبوله وهذا بخلاف التعليل بالعلة القاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيد
لأن التأكيد لا يحصل بها لأنه مستفاد من النص الذي يثبت الحكم به ألا يرى أن معنى التأكيد ههنا أنه لولا
النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل وفي القاصرة لولا النص لا يثبت الحكم بها لأنه مستفاد من النص فيعدم
بعدمه واستدل الشيخ على انتفائه بقوله لأن التعدية إلى الفرع بمخالفة النص مناقضة حكم النص
بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقته لغو من الكلام لأن النص يغني عن التعليل ولا معنى لقولهم
لولا النص لكان الحكم ثابتا به أي بالتعليل لأن [illegible] يرجح على تقدير محال وهو عدم النص الموجود و
اشتغال ذلك في العلوم الشرعية غير معتبر وإملاء السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول لا يدل على المطلوب
ظاهرا لأن المراد بالمعقول إن كان هو التعليل للتعدية إلى ما فيه نص فهو مع أنه عين النزاع
لا دليل عليه وإن كان غير ذلك فلا يكون حجة ومثال ذلك أي مثال التعدي إلى ما فيه نص قول
الشافعي رحمه الله في كفارة القتل العمد واليمين الغموس فإنه عدى وجوب الكفارة من القتل الخطأ
إلى القتل العمد ومن اليمين المنعقدة إلى الغموس مع أن فيهما نصا بعدم الكفارة وهو قوله عليه السلام خمس
من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق وشرط الشافعي رحمه الله الإيمان
في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارة وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكوة فإن
الإيمان شرط فيه بالإجماع مع أن الكفارة وصدقة الفطر نصوصها غير مقيدة بالإيمان
فلا يجوز إبطال إطلاقها بالتقييد كما لا يجوز إبطال التقييد قال الله تعالى ورد قوله تعالى لا ينهاكم
الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم وهو صريح في
جواز صرف الصدقات إليهم فإن قيل هذه الآية مطلقة فكان الواجب جواز صرف الزكوة أيضا
إليهم أجيب بأن شرط الإيمان في الزكوة ثبت بحديث مشهور وهو قوله عليه السلام خذها من أغنيائهم

وردوها في فقراتهم ومثله يزاد على الكتاب وقوله ومثل ذلك يجوز ان يكون كلمة مثل زائدة
بعد قوله ومثال ذلك شرط التمليك يجوز ان يكون بعد بدء ومثال ذلك شرط التمليك فيه
كما في تعني ان الشافعي رحمه الله شرط التمليك في طعام الكفارة اعتبارا بالكسوة وهو ليس بشيء
لان الاطعام يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك فيه تقييد النص وهو خبر جائز وشرط الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل وهو كذلك لان النص وارد في الفرع
بالاطلاق وهو قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وهو يقتضي جواز الكافرة فتقييدها
بالمؤمنة تقييد لموجبه بالرأي وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وقيل المراد
من كله الكثرة فان العموم الغرض فيها التعدية الى ما فيه نص بالابطال لا بالتقييد وال
واما الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه
باطل كما ابطلناه في الفروع وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله في طعام الكفارة يشترط التمليك
انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام في العرف شيء لازمه طعما هو الاكل على ما قلنا ومثل قوله
في حد القذف انه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال
الشهادة حدا وقد ابطله بجعل الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه واثبت الرد بنفس القذف
بدون مدة العجز وهو تغيير وزاد النفي على الجلد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلا للشهادة والولاية
وهو تغيير لان حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف دون الابطال ومثله كثير

واما اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص
قبل المنصوص ومعناه فلان تغيير حكم المنصوص في نفس المنصوص عليه باطل كما هو باطل
في الفروع وذلك لانه اذا كان في الفرع بالطلاق توهم جوازه باعتبار وقوعه فيه من القطع الى
الاحتمال فلان لا يكون باطلا فيما لا احتمال لذلك فيه اولى وقيل الضمير في نفسه اي في ذاته راجع
الى التغيير وكذلك في قوله كما ابطلناه وذلك اي تغيير حكم النص مثل قول الشافعي رحمه الله في
طعام الكفارة يشترط التمليك ايضا تعقيب اي ان قوله هذا وهو كالبيان والتفسير لقوله وذلك
مثل قول الشافعي رحمه الله تفصيل لما قبله وذلك لان الاطعام اسم لفعل شيء لازمه طعما وهو الاكل
تمليكا كما قلنا وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك تغيير لا محالة قوله ومثل قول الشافعي
رحمه الله مثال آخر للتغيير فانه قال في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى اذا تاب حين ذكر
يكون مقبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فتقبل شهادته اذا تاب كما في حد الزنا وشرب الخمر
وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة من جهة كونه حدا حتى يكون
الحد فيه الجلد ورد الشهادة على سبيل التأبيد ولهذا فوض الى الائمة لكونه معنويا وقد
ابطل الشافعي هذا الحكم بجعله بالتعليل بعض الحد حدا لان الوقت المعتبر وهو الزمان الذي
قبل التوبة بعض من الابد فيكون هذا تغييرا لموجب النص واعترض عليه بان هذا انما يستقيم
ان لو جعل الشافعي الرد قبل التوبة حدا وليس كذلك فان رد الشهادة قبل التوبة
للفسق واجيب بانا قد اثبتنا فيما تقدم انه حد فالذهاب الى كونه غير حد تغيير آخر لحكم



النص واثبت اي الشافعي رحمه الله رد الشهادة بنفس القذف بدون مدة العجز عن الاتيان بالشهود
حتى لو شهد قبل تحقق العجز لم تقبل شهادته اعتبارا بسائر الكبائر وهو اي اثبات الرد بنفس القذف
تغيير لموجب النص فان الله تعالى رتب الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب
الجلد عليها وزاد الشافعي رحمه الله النفي على الجلد في الزنا البكر بعلة انه صالح للمنع عن الزنا
كالجلد وهو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله تعالى فاجلدوهم اذ الفاء تدخل على الاجزية
والجزاء اسم للكافي سمي عليه بالحديث لم يكن بنفسه كافيا فيكون تغييرا قيل انه زاد النفي على
الجلد بالحديث لا بالقياس الا ان الشيخ بين ان التقييد كما لا يجوز بالقياس لا يجوز بخبر الواحد لانه
لا يصلح معارضا كالقياس فاورد هاهنا على سبيل الاستطراد ويجوز ان يقال ان التعليل
بالعلة القاصرة يجوز عنده فالنفي وان كان ثابتا بالحديث لكنه معلل بالعلة التي ذكرناها
من انه صالح للمنع عن الزنا فاسند الشيخ ذلك الى تعليله وجعل الشافعي رحمه الله الفسق
مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفاسق عنده ولو قضى القاضي بشهادته لا ينفذ
اعتبارا بالصبي والعبد وجعله مبطلا للولاية الانكاح كالرق وهو تغيير لحكم النص لان حكم الفسق
بالنص التثبت والتوقف في خبره دون الابطال ولا تثبت ولا توقف في الابطال فيكون تغييرا قيل
للامثلة المذكورة في هذا الفصل غير ملائمة لان في الجميع تغيير حكم النص الذي لا تغيير حكم الاصل في الفرع
واجيب بان المراد بالنص في قوله يبقى حكم النص بعد التعليل مطلق النص سواء كان في الاصل
او الفرع لا النص المعلل وقد يلوح الى هذا قوله لان تغيير حكم النص في نفسه اي نفس ذلك
الحكم بالرأي باطل كما ابطلنا التغيير في الفرع اي كما بينا بطلان ذلك في بعض افراده وهو
الفرع وكان الشيخ بعد ما بين بطلانه في الفرع عمم الحكم فقال تغيير حكم النص في نفسه باطل ارادة
بطلان ذلك بطريق ابلغ فانه اذا ابطل المطلق بطل كل واحد من افراده الملازم له ثم
قوله وذلك مثل قول الشافعي يمكن ان يكون مثالا للتغيير الحكم النص مع قطع النظر عن كونه
في الاصل او في غيره ويمكن ان يكون مثالا للتغيير في الفروع ويكون متصلا بقوله في الفروع ومثل
ذلك وان كان قد حكم له فيما تقدم توضيحا وقوله في الفروع بلفظ الجمع دون ان يقول
في الفرع بافراده اي في الفروع الفقهية لا الفروع التي تعدى الحكم من الاصول اليها قد يكون مما
يعضد هذا لكن فيه في التمثيل للتغيير في الفروع تكرارا دون التمثيل للتغيير في الاصل ترك
ما ينبغي واتيان ما لا ينبغي فالجواب انا لا نسلم انه ترك التمثيل للتغيير في الاصل فان التعليل
بالتمليك في طعام الكفارة تغيير لحكم الاصل من الخصوص في الكسوة الى العموم فيها وفي الطعام
فيكون التمثيل شاملا على مثالها جميعا ولكنه لما كان في الفروع اكثر كثر مثاله فان مراد الشيخ
رحمه الله الارشاد وايناس الاذهان بتكرار معرفات القياس ولهذا جعل الشروط
اربعة وجعل الشرط الثالث بحسب التفصيل ثلاثة والا ففي الحقيقة كل ذلك راجع
الى شرط مركب من امرين وهو التعدية من غير تغيير وبيان ذلك ان التعدية
عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الاصل الشرعي في الفرع بمثل علته والمراد من التغيير

اعم من ان يكون في حكم النص او في مناط الحكم ادني الفرع وعلى هذا اخرج العلة القاصرة وما سموا قياسًا في
اللغو بان خرج ما كان مخصوصًا بنص آخر فان التعليل في ذلك يفضي الى تغيير حكم النص وخرج
ما كان معدولا به عن القياس فان التعليل فيه يفضي الى كونه قياسًا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت
بعينه فان ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لان تعليله تغيير لمناط الحكم كما في الناسي
مع الخاطئ والمتيمم مع المتوضئ فان مناط الحكم في الناسي عدم قصد الافساد ومضافًا الى صاحب الحق
وفي التيمم كونه طهارة حكمية مع كون التراب مغبرًا والتعليل يتغير الاخرج ما كان فيه نص لان
التعليل ان كان موافقا للنص فلا فائدة لان وجود الحكم في الفرع باعتبار النص لا باعتبار وجود
العلة وان كان مخالفا ففيه تغيير لحكم النص في الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما
كان قبله فان ذلك نقض والله اعلم قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله انتم غيرتم
حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان النص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فخصصتم منها القليل بالتعليل والنص اوجب الشاة في الزكوة
بصورتها ومعناها فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه
كما في حقوق الناس والنص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء
وقد ابطلتموه بجواز الصرف الى صنف واحد بطريق التعليل واوجب الشرع التكبير لافتتاح
الصلوة وعين الماء لغسل العين النجس وقد ابطلتم هذا الواجب بالتعليل لما فرغ
من بيان وجه اشتراط المذكورة واشتغل بذكر ما يرد علينا نقضًا من جانب الشافعي رحمه الله
بقوله وقال الشافعي رحمه الله انتم غيرتم حكم النص بالتعليل وذلك في عدة مسائل منها ان
نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام فخصصتم منها اي من الحنطة
الحفنة اذ المراد بالطعام الحنطة ودقيقها في العرف القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل
حين جعلتم العلة الكيل والجنس وقلتم النص لم يتناول القليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرًا
لموجبه ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير والحق المستحق
مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس كالدار المشفوعة للشفيع مثلا وانتم اسقطتم الحق
عن صورتها بالتعليل بالمالية باعتبار ان المقصود دفع حاجة الفقير وهو تغيير لموجب
النص لا تعدية الحكم الى القيمة ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بفتح الميم
وسكون الياء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية فانها اضيفت اليهم بلام الملك فكانوا
مستحقين للتمليك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث ماله لاتباع اولاده وللفقراء
والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثًا وقد ابطلتم حقهم بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى
فقير واحد بالتعليل بعلة الحاجة ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله
عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فتطهر ثم استقبل القبلة
ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بان الثناء بذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم
هذا الحكم في المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها



ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله صلى الله عليه وسلم للتي تلك المرأة اغسليه بالماء وانتم
غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر حيث جوزتم تطهيره باستعمال سائر المائعات
كالخل وماء الورد قال رحمه الله والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان الخصوص انما ثبت بصيغة
النص وذلك ان المستثنى انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان
المستثنى منه كل شيء وههنا استثنى الحال الا سواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة
فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثني
منها حال التساوي ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل
لا به واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتعين بالتعليل لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد
بل يجب انها الواجب لله وانما يستحقه في الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق
الفقراء ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمله
مع اختلاف المواعيد الا بالاستبدال كالسلطان يجيز الاولياء بجوائز كتبها باسمائهم ثم امر بعض
عبيده بان يجزها من مال بعينه كان اذنا بالاستبدال فصار التغيير مجامعا للتعليل
بالنص لا بالتعليل وانما التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير وهذا
حكم شرعي وبيانه ان الشاة تقع لله بابتداء قبض الفقير ثم تصير مطهرة ثم الارسال كالمال المستعمل
قال النبي عليه السلام يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وعوضكم منها خمس الخمس وقد كانت النار
في الامم السالفة تحرق المتقبل من الصدقات واحلت لهذه الامة بعد ان ثبت خبثها شرط
الحاجة والضرورة كما يحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد
الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام اليد حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم
وعديناه الى سائر الاموال على موافقة سائر العلل اجاب الشيخ عن النقوض بان ما ذكرت من
تغيير النص بالتعليل وهم اي موهوم اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما ثبت بصيغة
النص وما كان كذلك لا يكون بالتعليل فالخصوص لا يكون بالتعليل اما الثانية فظاهر ولهذا
لم يذكرها الشيخ اما الاولى فلان المستثنى منه في النفي انما يثبت على وفق المستثنى يعني اذا لم يكن
مذكورًا فيقدر من جنس المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه في حيث الحقيقة لا يصح الا من
الجنس وصحح هذا المذهب لاصحابنا ما قال محمد رحمه الله في الجامع ان كان في الدار الا زيد
فعبدي حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال
الا متاع كان المستثنى منه كل شيء اي كل ما يقصد بالسكنى والامساك في الدار لانه في اللغة لما
يتمتع به حتى لو كان فيها انسان حنث وكذا اذا كان فيها حيوان ولو كان فيها فارة او حية لم
يحنث لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار وهذا استحسان
والقياس ان يحنث وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات غير جائز لما عرف في موضعه
وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء فان المراد به تساويهما في الكيل والمذكور في صدر
الكلام هو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين باطل في الحقيقة وان كان يجوز

فكان اجعله منقطعا يعني لكن المجاز على خلاف الاصل فذلك على ان الاستثناء لم يقع عما
سار له ظاهر اللفظ بل عما يتحقق اللفظ في احوال البيع فوجب ان يثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة
يعني دلالة الاستثناء كما في قولك ما اتاني زيد الا راكبا وعموم صدره في الاحوال حال التساوي و
التفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الثلثة على ما عرف في الاستثناء ثم بعد
ما اوجب عموم صدره استثني منها حال التساوي والاختلاف الذي استثني منه لا يثبت الا
الا في الكثير فان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل هو فضل احد
المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان آخره يدل على ان اوله لم يتناول
القليل فصار التغيير حاصلا بدلالة النص مصاحبا للتعليل وهو ان التعليل لا لاجراء حكم لا
لتخصيص القليل يعني تحقيقه قوله مصاحبا منصوب لكونه حالا او خبرا لصار بعد الخبر
وللقائل ان يقول كون سواء في معنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع كذلك فما وجه
ترجيح احد المجازين على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا طعاما مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير الصدر عاما ويكون الاستثناء من الجنس
ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع
وما هو اكثر استعمالا في المجاز اولى ولهذا ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ان المجاز المتعارف
اولى من الحقيقة المستعملة وفيه نظر والجواب ان يقال ان جعل سواء بمعنى مساويا متفق
عليه بيننا وهو جعل المستثنى منقطعا ونحن نجعله مفرغا ولا شك ان المفرغ اكثر
اولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الزوال كالذي في
نفي العام في المنقطع واما الثالث وهو نص الزكوة فلان تغيير الحكم مستلزم سقفه
وليس الزكوة حق واجب للفقير يتغير بالتعليل وفي بعض النسخ بالنص اي بتعليل
النص والاول اولى دراية وذلك لان الزكوة عبادة محضة وما كان كذلك لا يجب للعباد
بوجه فهي لا تجب للعباد بوجه وكل من حقق حقيقته ظاهرة وانما هي واجبة حقا لله تعالى
وجبت شكرا لنعمة المال ولهذا لا يتأدى بغير النية ولكن سقط حقه تعالى في الصورة
باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل وذلك لان الله تعالى وعد ارزاق الفقراء
بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه
بالنصوص المقتضية للزكوة ثم امر الاغنياء بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك يقتضي الاذن بانجاز المواعيد
مع اختلافها الا بالاستبدال ونظير ذلك السلطان يجيز لاوليائه بمواعيد كتبها باسمائهم ثم امر
بعض وكلائه بان يعطيها من مال بعينه كان اذنا بالاستبدال وللقائل ان يقول الموعود ان كان
هو الرزق فايفاؤه عن عين الشاة ممكن ولهذا لو اداها جاز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير وان
كان اعم من ذلك فالآية لا دلالة لها عليه لانها اخص دلالة من المدعى والجواب ان الموعود
هو الرزق وعينه لما كان يتلف في احتياج الانسان اليه الحق به بالدلالة هذا الذي ذكره
الشيخ احد طريقي اصحابنا في جواب هذه المسألة والطريق الثاني ان يقال ما ابطلنا الحق

على الاضمار

في الزكوة ثم

رواية ثم

دل



٥

الحق المستحق من عين الشاة لانه لا حق للفقير في عين صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فانه صلى الله
عليه وسلم جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل بل الموجود
فيها هو المالية فعرف انه اراد بالشاة ماليتها مكنيا بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال
حق الفقير عن صورتها الا يرى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة ينبغي
ان لا يجوز كما لا يجوز لو ادى من الدراهم الا انا نبني على اصل الخصم قوله فصار التغيير اي اداء ت
جواز الاستبدال ثابتا بالنص صار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل قوله وانما التعليل
لحكم شرعي يجوز ان يكون نفيا لا يراد الخصم فانه قال هذا التعليل لابطال حق مستحق للفقير فيمتنع
ان يكون للفقير حق وبين ذلك بسنده ثم قال ولئن سلمنا ان للفقير حقا ولكن التعليل ليس لما فيه
بل وقع لحكم شرعي فان بهذا النص حكمين وجوب عين الشاة وليس بمعلول ولكن جواز التغيير
بدلالة النص وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير وهو ثابت بدون التعليل فعللناها بتبيين
المعنى الذي به صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لتعديتها الى ما لا نص فيه وبيان ان كون
الشاة صالحة للتسليم الى حق الفقير حكم شرعي ما قاله الشيخ بقوله ان الشاة تقع لله يعني ان
ان تسليم الشاة الى الفقير في ابتداء قبضه تقع لله تعالى على الخلوص قربة خالصة لنفسه من الآثام كما قال
تعالى ويأخذ الصدقات وقال النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف
الفقير وقال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ثم وحتى صارت قربة مطهرة لازالة الآثام
تصير من الاوساخ كالماء المستعمل ولهذا سماه النبي عليه السلام اوساخ الناس وغسالة ايدي الناس
فقال يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة ايدي الناس وعوضكم
بخمس الخمس وليس كونه وسخا مقتصرا على هذه الشريعة فان النار كانت تنزل في الامم السالفة
فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذاك الا لخبثها وانما تثبت حلها لهذه الامة بعد ثبوت خبثها بسقوط الحاجة
والضرورة كحل الميتة للضرورة ولهذا حرمت على الغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فصار صلاح
الصرف بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده عليه حكما شرعيا
في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل
فان حكمها تعميم النص المنصوص عليه فظهر ان ما تغير من الحكمين لم يكن بالتعليل بل بالنص وما
كان بالتعليل لم يكن تغييرا لكنهما حكمان ثابتان متصاحبين بنص واحد وفائدة هذا التعليل اثبات
المماثلة للالحاق فانا قد ذكرنا ان جواز الاستبدال ثابت بدلالة النص وهي تقتضي المساواة بين
الملحق والملحق به فعللنا الصلاحية الثابتة في الشاة بالمالية وهي موجودة في سائر الاموال
فتلحق بها والاحتراز عن الاستبدال بالمنافع كان دفع المزكي دارا يسكن فيها الفقير بدلا
عن زكوته فان ذلك لا يجوز لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين الا في الاجارات الواردة على خلاف
القياس وقد وقع في بعض الشروح اعتراض وهو ما قيل صلاحية الشاة لاداء حقه ثابتة
بالخلقة لا بالنص فلا يكون النص مشتملا على حكمين وفيه نظر لانه ليس في خلقة الشاة ما يدل
على صلاحيتها وفوتها اداء الحق وجب في الابل وانما ذلك بالنص واعترض ايضا على هذا الموضع

لحرمة

بوجوه منها ما قيل جواز الاستبدال ان يكون اذا كان المامور به جنسا واحدا كما ذكرتم في مثال السلطان
وهنا ليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء باعطاء الفقير من اجناس مختلفة فيحصل انجاز الكل
المواعيد المختلفة بلا استبدال ومنها ان الفقير يبيعها ويشتري ما يحتاج اليه ومنها ان البدل
ان البدل لا يدفع جميع حوائجه ايضا فمعنى البدل ما في الجنس من مخالفة النص ومنها منع ان حكم
النص جواز صرفها الى الفقير بل حكمه انه متعين للصرف ومنها انه لو صح هذا لما احتاج الى
هذه التكلفات وان لم يصح لما فائدة ذكره ومنها ان انجاز المواعيد لم يقتصر على مال الزكوة بل
اوجب حق الغنايم واوجب صرف الكفارات وصدقة الفطر والعشر اليهم فصار كانه قيل
للاغنياء ادوا بعض حوائجهم من مال الزكوة ولا يلزم منه جواز الاستبدال والجواب عن
الاول بان اجناس الزكوة لا تخرج عن النقدين والابل والبقر والغنم ولا يلزم منه جواز الاستبدال
لان الزكوة مال التجارة تجب في القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجه لا يندفع بعين
هذه الاشياء فيتضمن الاستبدال كما في الجنس الواحد وعن الثاني بانه تحقيق ما ذكرناه
فان كلامنا في انه اذا اخذ المستحق كان قابضا حقه من حيث انه مال مطلق صالح لقضاء الحوائج
لا من حيث انها شاة ومن الثالث بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائجه من
حيث ان كل فرد منها يندفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج من هذا الوجه
ومن الرابع بانه قد افهم التعليل على ان حكمه ما ذكرناه لا تعين الصرف ومن الخامس بان صحته
لم تكن ظاهرة عند الخصم فهذه التكلفات لاظهار صحته عليه فان قبله فقد تم الاحتجاج وان رده
بوجه صحيح لم يكن له جواب وجب قبوله وان رده على وجه العناد فلا كلام مع المعاند ومن
السادس بان ذلك امور تثبت بالعوارض فربما لا تقع حرب سنة او سنتين فلا تحصل
غنيمة وربما لا يكون في بلد او بلاد ارض عشرية وربما لا تقع لاسباب الكفارات ولو وقعت
لا يمكن اخذ الكفارة جبرا بل هي مما يفتى به وكذلك صدقة الفطر فلا يحصل بها انجاز
المواعيد على سبيل اليقين فان الزكوة ما هو حاصل لا يخلو بلد من بلاد المسلمين عن اغنياء وهي
توخذ جبرا فتصلح محلا لانجاز المواعيد قبله وفيه تامل ولعله ان يقال يجوز
خلو بلد من الاغنياء ايضا واخذ الزكوة جبرا انما هو في الاموال الظاهرة دون باطنها ولا تزيد على
هذا مخافة الاطناب قال رحمه الله ولئن ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام
للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم بعاقبته اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك
بعد الاداء الى الله تعالى فصار ... واعلم ان هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء
اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة
واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك هنا فكان قول الخصم فيه تغييرا بان
جعل الزكوة حقا للعباد وهو خطر عظيم   كلام الخصم كان في المسئلتين اعني مسئلة صورة
الشاة ومسئلة وجوب الزكوة للاصناف المسمين في الاية مبنيا على اصل واحد وهو ان الزكوة
تجب حقا للفقراء ابتداء فكان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء للتمليك والشخص



لما ابطل كلامه في المسئلة الاولى باثبات ان الواجب حق الله على الخلوص بطل الثانية ايضا لان
بين كون الشيء حقا لله على الخلوص وحقا لغيره منافاة ضرورة انتفاء الشركة في العبادات وقد ثبت
احد المتنافيين فانتفى الثاني بالضرورة وصار ذلك قرينة للمجاز فكان اللام في قوله للفقراء لام
العاقبة وبطلت حقيقته التي زعم الخصم وهي التمليك فيكون معناه يصير لهم بعاقبته كما في قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وهو مذهب
عمر وعلي وابن مسعود وحذيفة والضحاك وابي العالية والنخعي وميمون بن مهران وغيرهم
من الصحابة والتابعين وعليه علماؤنا رحمهم الله وهذا وجه قوي ثم ذكر وجها آخر لكون اللام
للعاقبة وهو قوله اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وصيرورته صدقة بعد الاداء الى الله
تعالى فالايجاب لهم بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الا بقبض الفقير فالايجاب
لهم لا يتحقق الا بقبضه اما الاولى فلان الله تعالى انما الصدقات الاية اثبت لهم المسمى بالصدقة واما
الفقير فالايجاب الثانية فلانه قبل الاداء باق على ملك المالك بالاتفاق واما ان الاداء لا يتحقق الا
بقبض الفقير فلان الاداء عبارة عن التسليم وهو لكونه مضافا لا يتحقق بدون التسليم والتسلم
فيما نحن فيه الا الفقير واذا لم يكن الايجاب الا بالقبض لم يكن قبله موجودا وصار لهم في الآخرة ولا نعني
بالعاقبة الا ذلك واذا ظهر انها ليست حقا لهم ابتداء وقد صرفت اليهم فلا بد من بيان وجه ذلك وهو انهم
مصارف باعتبار الحاجة لا باعتبار الاستحقاق الا ترى ان الغارم وابن السبيل والغازي اذا لم يكونوا
فقراء لا يجوز الدفع اليهم وهذه الاسماء اسباب الحاجة خالية وذكر الله هذه الاسماء التي هي اسباب
الحاجة فكانه قال انما الصدقات للفقراء المحتاجين باي سبب احتاجوا وهم بجملتهم للزكوة مثل
الكعبة للصلوة كانها صالحة للاستقبال اليها لا استحقاق فيها ذلك بل لانها شرط لاداء حق الله
وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك هنا
ولقائل ان يقول الاداء عبارة عن تسليم نفس الواجب الى مستحقه وقد ذكرتم ان المسلم هو
الفقير فلا يخلو اما ان يكون مستحقا اولا فان كان الاول ثبت المدعى وهو ان الزكوة حق الفقير
وان كان الثاني لم يكن الاداء حاصلا فلا يقع الامتثال اصلا وهو محال والجواب انا نختار انه غير
مستحق قوله فلم يكن الاداء حاصلا قلنا انه ممنوع فانه وان لم يكن مستحقا فهو نائب عن المستحق
والتسليم الى نائب المستحق اداء كتسليم الدين الى وكيل الغريم على انا نعني من قولنا والتسليم
فيما نحن فيه الا الفقير التسليم الحقيقي الحسي واما المسلم الحكمي فهو الله تعالى واذا ثبت
ان الزكوة حق الله تعالى كان جعل الشافعي الزكوة حقا للعباد تغييرا قال الشيخ وهو خطر
عظيم لتوزيعه الى الشركة في استحقاق العبادة قال رحمه الله واما التكبير فما وجب لعينه
بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان منه لانها من ظاهر البدن من وجه فتوجب فعلها
والثناء آلة فعلها فصار حكم النص ان يجوز التكبير آلة فعلها لكونه ثناء مطلقا فعديناه الى
سائر الاثنية مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وانما ادعينا هذا دون
ان يكون التكبير واجبا بعينه لانا وجدنا سائر الاركان افعالا توجد من البدن ليصير البدن

قال

نوا

فاعلاً فكذلك اللسان      هذا جواب عن قوله اوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلوة ووجهه
ان التكبير ليس بواجب بعينه حتى تكون الافتتاح بغيره تغييرا بل الواجب تعظيم الله تعالى
بكل جزء من البدن واللسان جزء من البدن فالواجب تعظيم الله باللسان بفعلها
واما الثانية فلما بينها الشيخ بقوله لانها من ظاهر البدن من وجه يعني عند افتتاح الفم
اما الاولى فلما بينها بقوله وانما الاعتبار هذا اى كون الواجب التعظيم بكل جزء وجوب التعظيم
باللسان بفعلها دون آلة التكبير واجبا بعينه لانا وجدنا سائر الاركان افعالا يوجد من البدن
ليصير البدن فاعلا ومعناه ان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل بالاعضاء
منبئة عن التعظيم واللسان جزء من البدن ظاهر فيكون المستحق عليه فعلا ينبئ عن التعظيم والثناء
المطلق صالح لانه فعلها فصار حكم النص ان يجعل التكبير آلة فعلها لكونه ثناء مطلقا فعديناه
الى سائر ما فيه مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم ولقائل ان يقول سلمنا
ان الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان منه لكن حكم النص عندكم جعل التكبير آلة
فعلها فكان الواجب عمل اللسان بآلة خاصة فالتعدية الى غيرها تغيير لحكم النص بالتعدية فلا
فالاعتراض باق على حاله والجواب ان المراد بالتعدية ليس القياس بل الالحاق بدلالة النص
فان قيل فعلى هذا اى حاجة الى هذا التكلف العظيم فان الجواب يتم بان يقال الشرع
وان اوجب التكبير للافتتاح لكن غيره في معناه فالحق به دلالة فالجواب ان مناط الحكم في
الدلالة لابد وان يكون معلوما فالتكلف ليس لبيان ذلك فانه به يتبين ان حكم النص كون التكبير
آلة فعل اللسان لكونه ثناء مطلقا فيجوز الحاق الغير به والمراد بالثناء ما كان خالصا عن
شائبة السؤال فيكون ذكره احترازا عن الحاق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قول المصلي اللهم اغفر
لي فانه لا يصير شارعا قال رحمه الله وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه لان من
القى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء لكن الواجب ازالة العين والماء آلته فاذا عدينا
حكمه الى سائر ما يصلح آلة فقد بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير وهو
حكم شرعي وهو انه لا يتنجس حالة الاستعمال هذا حكم شرعي في المزيل والطهارة في محل
فعديناه الى نظيره   هذا جواب عن السؤال المسئلة الاخيرة اى كما ان التكبير ليس بواجب
بعينه كذلك استعمال الماء في ازالة النجاسة العينية ليس بواجب بعينه فان من الثوب
النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو كان واجبا بعينه لم يسقط
لا يقال كلامنا في تعيين الماء عند ارادة الغسل فما ذكرتم لا مدخل له فيما نحن فيه لان المقصود
من الغسل ازالة النجاسة والماء صالح لذلك فكذا غيره فاذا عديناه حكمه الى سائر ما يصلح
آلة كالخل وماء الورد وغيرهما مما ينعصر بالعصر اى الحقنا غيره به فقد بقي حكم النص
بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على ما كان قبله من غير تغيير وانما ذكر الضمير في
قوله والماء آلته اى آلة الازالة بتاويل الاسقاط او الابعاد والاعتراض المتقدم آت
ههنا والجواب الجواب ولا يفوتك تكرار لفظ التعدية ولفظ الحكم الشرعي فان ذلك لا



لا ينافي الدلالة وحمله على القياس جائز فان قيل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الاحكام شرعي
وكون الماء آلة صالحة للتطهير ليس به اجاب الشيخ بقوله وهو اى كون الماء آلة صالحة للتطهير
حكم شرعي وفسر صلاحه لذلك بقوله وهو انه لا يتنجس حالة الاستعمال يعني ان المراد بصلاحه
هو ان لا يتنجس حالة الاستعمال لا انه متطهر بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر طبيعي او حسي
هذا اى عدم ثبوت صفة النجاسة حالة الاستعمال في المزيل بملاقاة النجس وثبوت صفة الطهارة
في المحل بواسطة الازالة حكم شرعي وكرر ذلك للتاكيد واذا كان حكما شرعيا جاز تعديته الى
نظيره على ما قلنا وفيه بحث لان عدم التنجس حالة الاستعمال حكم شرعي لكنه ثابت اما بالضرورة
او بالنص على خلاف القياس لانه يقتضي تنجس ما يلاقي النجاسة وعلى التقديرين لا يجوز التعدية
لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وما هو على خلاف القياس لا يتعدى والجواب انه ثابت
بالنص لا بالضرورة فان الضرورة ترتفع بمياه الاودية والعيون ومع ذلك فقد جعل الماء
طهورا وقد ورد قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولا يتحقق هذا الاسم الا حالة الغسل
فكان طهورا حالة الاستعمال واذا كان كذلك جاز الحاق غيره بالدلالة وان لم يكن معقول المعنى
على ما ذكرنا وهذا ايضا مما يدل على ان المراد من التعدية هو الالحاق بالدلالة قال رحمه الله
ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المائعات لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال
وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي لا يوجد الا مباحا
لا يبالي بخبثه فلم يستقم اثباته فيه وان استعمال سائر المائعات بالرأي وهو ما لا يعقل فيه
ان سائر المائعات ملحقنا الحرج بخبثها لانها اموال لا توجد مباحة غالبا ولا يلزم ان الوضوء صح مع
هذا بغير النية لان التغيير ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فبقي الماء عاملا بطبعه من الوجه
الذي يعقل وهذه حدود لا يتدرك كلها الا بالتامل والانصاف وتعظيم حدود
الشرع وتوقير السلف حقية من الله تعالى وفضلا    هذا جواب مناقضة ترد على النجس
المتقدم تقريرها لو كان ما ذكرتم من الدليل على الحاق المائعات بالماء في ازالة النجاسة العينية
صحيحا بجميع مقدماته لما تخلف الحكم في صورة فلزم جواز الحاقها بالماء في ازالة النجاسة
الحكمية لان الطهورية باعتبار الازالة وهي موجودة فيها وقد انكرتم ذلك والجواب منع
الملازمة وتقريره ان يقال لا نم ان الالحاق في النجاسة الحقيقية يستلزم الالحاق في الحكمية
فان عمل الماء في محل الحدث لا يثبت الا باثبات المزال وهو المانع الحكمي من جواز الصلوة المسمى
بالحدث وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل على خلاف القياس لطهارة المحل حقيقة
فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لم يفسده وكذا لو حل له تناول الطعام
باليد بلا غسل وثبوته كذلك انما هو بالنص عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالي
بخبثه وهو قوله فتوضؤوا ولكن يريد ليطهركم فلم يستقم اثباته فيه وان استعمال سائر
المائعات بالرأي والحاصل انه مما لا يعقل ولا بالالحاق بدلالة النص لان سائر المائعات

لئلا يتطهر الماء لان الماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه وسائر المائعات ملحقة بالخل بخبثه لانها
لانها اموال لا توجد مباحة غالبا فان قيل فعلى هذا يلزم ان لا تصح بغير النية فان اعتبار حال
المزال في الوضوء ويمتنع لحاق المائع بالماء لكونه غير معقول او ليس بمعناه من كل وجه
محل الوضوء كالتيمم وهو لا تصح بغير نية لكن اللازم باطل فانه صحيح عندكم مع ان هذا اي مع كون
المزال غير معقول اجاب الشيخ بمنع الملازمة فان التقيد باثبات المزال وان ثبت في
محل الفعل بوجه لا يعقل لكن الماء عامل بطبعه على وجه معقول فلا يلزم من اشتراط النية
في محل لا يكون العامل عاملا فيه بطبعه اشتراط النية فيما فيه ذلك ورد بمنع كونه حدثا لا حقيقة
واما كان كذلك لو كان الحدث نجاسة حقيقية فاما اذا كانت نجاسة حكمية فازالته ايضا
يكون حكمية الى النية والجواب ان الماء حقيقة واحدة من شانها الازالة فان كانت طبيعية في جميع
المواضع كذلك لان ما بالذات لا يزول وان كانت شرعية كانت في مواضع لذلك فاحتاج الى النية
في غسل النجاسة الحقيقية وليست بشرطية بالاتفاق وهذه اي المذكوره حدود دقيقة لا تنكشف
لذكيها الا بالتامل والانصاف دون التعصب والاعتساف وتعظيم حدود الشرع باجراء كل
معنى على سننه والحاق الشيء بما يشبه وتوقير السلف منة من الله وفضلا فان ذلك احد ادا
من ازواجهم الوكيدة في ذلك مما لتخرجا نعرفه ذووه قال رحمه الله باب الركن ركن
القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده
قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفي عرف الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء الا به ونوقض
بالقايس والعلة والشروط فان القياس لا يوجد بلا قايس والمعلول بلا علة والمشروط بلا شرط ويستلزم
باركان قيل ركن الشيء ما لا يبقى لذلك عند توهم انتفائه ونوقض عنه بما ذكره في الاوقع بمحال
التصرفات الشرعية والايمان في العبادات فان بتوهم انتفائها لا يبقى التصرف وبتوهم
انتفاء الايمان بالارتداد لا يبقى العبادات ومع هذا فليس شيء من ذلك ركنا في التصرفات
والعبادات وقيل ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وهو تعريف بالمعقود فمن جوز ذلك
لم يحتج الى معذرة ومن انكره يجوز له ان يقول الشيء المطلوب تصوره بالتعريف يجب ان يكون
متصورا بوجه والا امتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد به التصور المطلوب وذلك
التصور غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما يحصل له التصور المطلوب فوجب تحقق التصور
في وقوع التصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب بمعقود فالموقع للتصور المطلوب مؤلف
واندفع كون التعريف بمعقود وخروج عنه بما توقف عليه الشيء من الامور الخارجة عنه كالاصل
والفرع وحكم الاصل والفرع والشروط المذكورة من حيث تم ما كان قبله القياس ما المعنى الذي
جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا للنص في حكمه بسبب وجوده
ما جعل علما فيه سموه ركنا وانما سموه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات
على الاحكام في حقه تعالى فكان ذلك معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند
مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والسرخسي ومتابعيهم رحمهم الله والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص



لا بالعلة وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين انه هو علم على الحكم في كل موضع وجد فيه فيكون الحكم ثابتا به في الاصل
والفرع وقيد باشتمال النص عليه اشارة الى عدم اشتراط كونه في النص فانه يجوز ذلك ويجوز ان يكون
في غيره اذا كان ثابتا به كما سنذكره قوله وجعل الفرع نظير النص في حكمه احتراز عن العلة القاصرة
وهذا الذي ذكره من اسمائه وذكر في بعض النسخ ان لركن القياس له خمسة عشر اسما المذكور
هنا والاشارة والسبب والصفة والدليل والمعنى والراي والنظر والاجتهاد والاستدلال والاعتبار
والقياس والحجة والبرهان والعلة قال والعلة غير الدليل لان الدليل اسم لما يظهر به المدلول و
يتبين به لا ان يثبت المعلول به الا يرى ان الدخان دليل النار وليس بعلة لها والبناء دليل
الباني وليس بعلة فكل علة دليل من غير عكس ولم يذكر المناط وهو من اسمائه قال رحمه الله ويجوز
ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي والطعم جعله الشافعي رحمه الله
علة للربوا ووصفا عارضا واسما كقول النبي صلى الله عليه وسلم في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهو اسم
علم والانفجار صفة عارضة غير لازمة وعللنا بالكيل وهو غير لازم ويكون جليا وخفيا ركن القياس
وهو المعنى الجامع يجوز ان يكون وصفا لازما للاصل كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي
فانها صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكوة فيهما سواء صيغتا صياغة تحل او تحرم كما تجب
في غير المصوغ لانها انما تجب في غير المصوغ للثمنية في اصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتهما
حليا قيل لا نم ان الزكوة تعلقت بالثمنية بل بكونه مال التجارة والدراهم اذا استعمل حليا سقط
عنها هذا الوصف كما اذا جعلت السائمة علوفة واجيب بعدم الفرق بين قولنا ثمن وبين قولنا
هو مال التجارة يكون بالاثمان والاستعمال لا يخرج عن كونه نصابا لانه بالثمنية لا بالاستعمال فتثبت
ان الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة وكالطعم جعله الشافعي رحمه الله علة
للربوا باعتبار انه ينبئ عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار شرفه في العقد
بشرط زائد وهو المماثلة والطعم وصف لازم كالثمنية للنقدين ويجوز ان يكون الجامع وصفا
عارضا ويجوز ان اسما كقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت حبيش توضئي وصلي وان قطر الدم
على الحصير فانها دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود في العرق بلا انفجار
وقد عللنا عليه بالدم بوصف الانفجار والدم اسم علم اي موضوع غير مشتق في التعليل بالاسم
يدل على اعتبار النجاسة وبالانفجار على اعتبار صفة الخروج فيتعلق الانتقاض بالدم الخارج
وفيه بحث اما اولا فلانه استعمل الواو في قوله ووصفا عارضا واسما وذلك يوهم
ضرورية اجتماع الامرين لصحة التعليل وليس كذلك فان التعليل بكل واحد
منهما منفردا صحيح والله اذكر بعده وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد
صرح بعض الائمة بكلمة او مكان الواو وكذلك في التقويم فقال وقد يكون وصفا عارضا
او اسما واما ثانيا فلما قيل لا نم ان التعليل عليه لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب
الاغتسال او لنفي سقوط الصلوة اذ الاشكال واقع فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب
بالبول الذي هو ادنى منه ونفي الاغتسال او سقوط الصلوة يتعلق بدم الرحم لا بدم العرق

ولما قلنا فلانه قد تقدم ان التعليل باسم الخمر لا يجوز فباسم الدم اولى ان كان جائزا كان حكما محضا واجيب
عن الاول بان الشيخ انما ذكر الواو ولان في المثال لا بد فيه للانتقاض من الامرين وعن الثاني بان
تعليله لا انتقاض الطهارة فان فيه الاشكال فان وجوب الوضوء اشكل على المجتهد وهو مالك رحمه الله
فان دم الاستحاضة لم يحكم عنده فكيف يشكل على امراة حديث عهدها بالاسلام على انا نجعل
هذا التعليل لكل ما يصلح علة لان من المنطوق والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء
وبالمجاز دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة يتعلقان بدم الرحم لا بدم العرق وعن الثالث بان ذلك
ليس بتحكم بل لمعنى وهو ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم الحرمة تثبت على الاسم
فكان قياسا في اللغة فلا يجوز وههنا المعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفروع لا لمجرد الاسم فيكون تعليلا للوصف
حقيقة فيكون جائزا وما قيل ركن القياس قد يكون اسما عند بعضهم لحرمة الخمر تثبت باسم الخمر
وهو علتها حتى لا يتعدى الى المثلث في قليل الخمر وكذا الحدود تتعلق باسم الزنا والقذف
والسرقة ان كان المراد به انه يتعلق بمعنى الاسم لا يكون صحيحا لان الاسم يثبت بوضع ارباب
اللغة وهم ان سموا الخمر باسم آخر وان كان المراد به المعنى القائم بالمسمى وهو كونه مما يغطي
العقل بعد ما غلا واشتد فهذا مسلم ولكن يكون تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم وهو المعنى الذي
بمجاز التعليل باسم الدم قوله وعللنا بالكيل مثال آخر للوصف الغير اللازم فان الكيل وصف
عارض مختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات قوله ويكون جليا اي ذلك المعنى يكون
ظاهرا لا احتياج الى تامل مثل الطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت
وخفيا كالقدر والجنس في الاشياء الستة وقيل المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي
المعنى الاستحساني وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل ثبوت الحكم برضا العاقدين
لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد ان يكون جليا لان الخفي
لا يعرف الخفي واجيب بانه وان كان خفيا لكن بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب
والقبول على الرضا او بدلالة التقابض او الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به قال
رحمه الله ويجوز ان يكون حكما كقول النبي عليه السلام في التي سألته عن الحج ارايت لو كان على ابيك
دين وهذا حكم وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى وهذا حكم
ايضا اختلفوا في جواز تعليل حكم الشرع بالحكم اي في جواز ان يكون ما جعل علما على الحكم كما
في احكام الشرع فذهب الجمهور الى جوازه ومنعه بعضهم مستدلا بان الحكم الذي فرض
علة ان كان متقدما على الذي جعل معلولا لزم انتقاض العلة لتخلف الحكم عنها وان كان
متاخرا لا يكون علة للمتقدم وان كان مقارنا فليس جعل احدهما علة اولى من الآخر فاذا
على تقديرات ثلثة لا يكون علة وعلى تقدير واحد وهو ما يدل عليه دليل خارجي على علية
احدهما للآخر يكون علة والعبرة في الشرع للغالب وبان شرط العلة التقدم على المعلول
وتقدم احدهما على الآخر غير معلوم واستدل الجمهور بقوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية حين
سألته عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين وبقوله عليه السلام في حديث القبلة للصائم ارايت



لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك وبقوله في حرمة الصدقة ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكنت شاربه وبقوله في اتيان الرجل اهله ارايت لو وضعه في حرام اكان يأثم فان ذلك كله
تعليل بالحكم وبالمعقول فانه لا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر والجواب
عن استدلالهم ان العلة اذا كانت علما جاز ان تكون المتقدم علما على المتأخر والا لم يعلم صلاحيته
للعلية على تقدير التأخر لان المتأخر يصلح معرفا للمتقدم وفيه نظر لان كونه علما انما هو بالنسبة
الى الشارع فاما بالنسبة الينا فهي المؤثرة وحينئذ لا بد من تقدمها كما في العلل العقلية ويمكن ان يجاب عنه
بانها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا لكنها ليست مؤثرة بالذات لا بد من تقدمها بل بجعل الشارع اياه كذلك
ولا معتبر بالتقدم قبل ذلك لانها لم تكن علة اذ ذاك وبعده لم ينافي الحكم وقيل في الجواب يختار
ان يكون مقارنا قوله ليس جعل احدهما علة اولى من الآخر قلنا انه ممنوع لجواز ان تكون احدهما الذي
مناسبه للحكم اولى من غيره عكس فان اريد بالمقارنة ما يكون زمانا فهو مختص وان اريد بها ما لمكون
بالذات فليس بشيء لا بد منه ونظير ذلك قولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت
المولى فلا يجوز بيعه كام الولد فانه تعليل بالحكم وقد ثبت الملائمة بتعليل النبي عليه السلام بالحكم وعدا انه
بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به وهو عتق ام الولد وقيد بمطلق موت المولى احترازا
عن المدبر المقيد فان بيعه جائز بالاتفاق لانتفاء كونه نظيرا لام الولد قال رحمه الله ويجوز
ان يكون فردا او عددا كما في باب الربوا التعليل بالوصف المفرد جائز بلا خلاف وذلك في باب الربا
فانا عللنا ربوا النسيئة بالجنس او الكيل والشافعي رحمه الله جعل علة الربوا الطعم وهو وصف مفرد
واختلف في جواز التعليل بالمتعدد فقال بعض الاصوليين منهم الاشعري وبعض المعتزلة
لا يجوز التعليل الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلة صفة زائدة على
مجموع الاوصاف واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانا نعقل مجموع الاوصاف ولا نعقل
كونها علة الا بالدليل والمجهول غير المعلوم واما بطلانه فلان ما فرضناه متعددا يلزم ان لا يكون
متعددا هذا خلف وجوزه جمهور العلماء مستدلين بالوقوع على الجواز فان النبي صلى الله عليه وسلم
علل في المستحاضة بالعدد حيث اعتبر اسم الدم وصفة الانفجار واجابوا عن شبهة المانعين بان ما ذكرتم
لو كان صحيحا بجميع مقدماته لزم سد باب القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه
يفضي الى ان لا يكون الوصف علة مفردا كان او متعددا اما الثاني فلما ذكرتم واما الاول فلانا نعقل
الوصف ولا نعقل كونه علة الا بدليل من اطراد او تاثير او غير ذلك والمعلوم غير المجهول فما فرضناه
علة لا يكون علة هذا خلف ولا يكون القياس موجودا الا بجعل الوصف علة واما بطلان اللازم
فبالاتفاق والتحقيق في الجواب ان الوصف مفردا كان او متعددا لا يكون علة الا بعد ان علم
بالدليل عليته بمعنى قولهم الوصف علة ان الوصف اذا علم بالاثر موافقته للعلل المنقولة
عن السلف وعدالة الشهود بالشخص او الاثر او المناسبة تكون علة ولا فرق بين كونه مفردا
او متعددا قوله كما في باب الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله فردا او عددا لان حرمة
الربوا النسيئة متعلقة بالجنس او القدر وحرمة ربوا الفضل متعلقة بهما ومثال ما علل

اصحابنا بالوصف المتعدد قولهم في نجاسة سور السباع ان السبع حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا
بلوى في سوره فيكون نجسا كسور الكلب والخنزير فقولهم محرم الاكل احتراز عن غيره كالشاة و
البقر مثلا وقولهم لا لكرامته احتراز عن الآدمي وقولهم لا لبلوى في سوره احتراز عن سور سواكن
البيوت وسور الحمار قال رحمه الله ويجوز في النص وهذا لا يشكل ويجوز في غيره اذا كان ثابتا
به كما جاء في الحديث انه رخص في السلم وهو معلول باعدام العاقد وليس في النص ذلك والنهي
عن بيع الآبق معلول بالجهالة او العجز عن التسليم وليس في النص ولكنه ثابت به وعلل الشافعي رحمه
في نكاح الامة على الحرة بارقاق جزء منه وليس في النص ولكنه ثابت به وانما استوت هذه
الوجوه لان العلة انما تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل اي ويجوز ان يكون
ذلك الوصف مذكورا في النص كالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في قوله عليه السلام انها من الطوافين
عليكم الحديث وكالتعليل بالقدر والجنس في الاشياء الستة فانه مذكور في قوله عليه السلام كيلا بكيل ويجوز ان
ان يكون النص بمعنى المنصوص وهذا اي لا يشكل اي جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل
لان النص هو الذي تعلق في التعليل بوصف فيه يكون صحيحا ولا خلاف لاحد في ذلك فلا يشكل ويجوز
ان يكون في غيره اي في غير النص او في غير المنصوص عليه اذا كان ثابتا به كما جاء في الحديث عن النبي عليه السلام انه رخص
في السلم وهو معلول باعدام العاقد اي بفقره واحتياجه وذلك ليس في النص ولا في المنصوص
لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بالنص او بالمنصوص عليه باعتبار ان وجود السلم المنصوص
عليه يقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه وهذا التعليل صحيح على مذهب الشافعي
رحمه الله للاختلاف في السلم المؤجل الى الحال واما مشايخنا فقد اختلفوا فيه فذهب العراقيون
الى ان شرط الحكم قيام الوصف بمحل الحكم اعتبارا بالتعليل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل
ان يكون علة لشيء آخر كالحركة فانها علة لصيرورة الذات متحركة ويستحيل ان تكون علة لصيرورة
ذات اخرى لم تقم بها الحركة متحركة فكذا في الشرعيات وذهب مشايخ ما وراء النهر الى عدم اشتراطه
فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحل وهذه العبارات قائمة
بقائلها وكذا كون الشخص خنثى علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد وهذا
لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم دليل
على وجود الصانع ولئن قلنا ان السحر والعين علة لتغير المسحور ولتغير الشيء الذي اصابه العين
وان لم يوجد الاتصال واستدل هذا الشرط توافق مذهب المعتزلة فانهم انكروا السحر
والعين لذلك وفيه بحث فان العبارات القائمة بقائلها علل لتغيير احكام فيه لا في غيره
فان الايجاب القائم بالبائع مثلا يغير وصفه بكونه زائل الملك عن المبيع ويحصل المبيع
في ملك المشتري بقبوله وصفه بكونه متصفا بالمالكية بعد ما لم يكن وكذا الايجاب القائم بالناكح
يغير وصفه الى كونه مالكا لمنفعة البضع بعد ما لم يكن والطلاق القائم بالزوج يغير وصفه
الى كونه زائل ملك المتعة منه بعد ما لم يكن فان ثبت احكام بعد ذلك في غيره فانما ذكر فهو من
ضرورياته لا يكون متعلقا بها وكون علل الشرع امارات ودلالات فقد ذكر غير مرة انه



ليس على الحلالة بل بالنسبة الى الله تعالى فلا يجوز اخذه مطلقا لئلا يلزم بطلان احد الجانبين بالكلية
تأثير العين والسحر في غير الساحر والمعيان باعتبار ان لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها
عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لقوتها كانها نفس مدبرة لا كثر اجسام العالم فصار
اكثر اجسام العالم عنده كبدنها فكما يؤثر في بدنها بكيفيتها مع مباينة الذات الذاتي لها
كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم فصار اثر العلة في محل قيامها وانكار بيع الآبق معلول بجهالة
اي بجهالة المبيع لانه غائب عن الاعين غير معلوم حاله من السلامة وغيرها او بالعجز عن التسليم
وليس في النص ولكنه ثابت به اي بالنص او المنصوص عليه اقتضاء كما مر والشافعي رحمه الله علل
عدم جواز نكاح الامة على الحرة الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة بارقاق جزء وهو
الولد مع الغنية عنه وعداه الى نكاح الامة عند طول الحرة وليس ارقاق الجزء في النص فانه
في قوله عليه السلام لا تنكح الامة الحديث لا يدل عليه ولكنه ثابت به لان ذكر النكاح يقتضي ان
ذكر السلم يقتضي عاقدا والارقاق سبقه فكان ثابتا بمقتضى النص قوله وانما استوت هذه الوجوه
يعني من قوله وهو جائز ان يكون الى قوله في غيره بيان لاستوائها في صحة التعليل بها مع ان
ان الظاهر يقتضي الاختلاف بينها لان الذي يكون ثابتا بالنص مثلا اولى بالتعليل به مما
ليس كذلك والمقصود لكونه متفقا عليه اولى من غيره وذلك لان المعنى الذي يعرف به كون الوصف
حجة هو الاثر على ما يأتي وذلك لا يقتضي التفاوت بين هذه الوجوه في صحة التعليل بها
وان امكن تصور التفاوت بينها في غيرها قال رحمه الله واتفقوا ان كل اوصاف
النص جملتها لا يجوز ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد
انه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل وقال ائمة الفقه من السلف والخلف
رحمهم الله انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته وذلك
وذلك على مثال الشاهد لا بد من صلاحه بما يصير به اهلا للشهادة ثم عدالته ليصح منه
اداء الشهادة ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص اتفق القائلون بالقياس على ان كل اوصاف
النص جملتها اي بمجموعها لا يجوز ان يكون علة لوجهين احدهما انه لا تأثير لكثير من الاوصاف
في الحكم الثاني ان التعليل بجميعها تعليل بما لا يتعدى فان جميعها لا يوجد الا في المنصوص
وكذلك اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لان بعضها لا مدخل له في ذلك وقد يكون
بعضها غير منعقد كما مر واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل باي وصف شاء المعلل
بلا دليل لانه حينئذ يسقط الاعتبار ويستوي العالم والجاهل فان الاعتبار مأمور به
بتمييز وصف يحق من مبطل وخالفهم بعض الجدليين وقال لا حاجة الى اقامة الدليل
على الوصف الشاهد لكن للمعترض ان يبطله المعنى الذي ادعاه المعلل ان كان عنده
مبطلا فان عجز عنه لزمه الانقياد وهذا يفضي الى التحكم على الشرع فهو باطل لان المعلل
يدعي انه علة في الشرع فلا يسمع دعواه بلا دليل لئلا يكون متحكما على الشرع ويحجر السائل
عن الاعتراض لا يكون دليلا لان القائل بهذا القول يجوزه بلا دليل فلو جعل ذلك دليلا

لكان قابلاً باقامة الدليل فكانت مناقضة وايضا جعل عجز السابر دليلا على صحته ليس باولى
من جعل عجز المعلل دليلا على فساده واذا ثبت انه لابد من اقامة الدليل فلا خلاف ان النص يصلح
ان يكون دليلا سواء كان دلالته صريحة كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام كنت
نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القافلة او بطريق التنبيه والاشارة كما في قوله
صلى الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وكذا الاجماع يصلح دليلا بلا خلاف وعند عدم
النص والاجماع اختلف القايسون فيما يصلح دليلا وهذا هو الذي اشار اليه الشيخ بقوله و
اختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد ان الوصف يصير حجة بوجود الاطراد اي وجود
الحكم عند وجود الوصف من غير تعقل تاثير وقال اهل الفقه منا السلف كالصحابة والتابعين وابي
حنيفة واصحابه ومن الخلف لكن بعدهم من المتاخرين رضي الله عنهم ورحمهم اجمعين انه لا يصير
حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى اي المعنى المعقول الذي لابد منه لصيرورة الوصف حجة صلاح
الوصف ثم عدالته فما لم يكن صالحا ومعدلا لا يصح القياس به وسنذكرهما وذلك الوصف في اعتبار صلاحه
فيه بمنزلة الشاهد في اعتبار صلاحه بان يصير به اهلا للشهادة بوجود العقل والبلوغ والحرية
والاسلام وفي اعتبار عدالته باجتنابه عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم بعد ذلك لا يصح
الاداء الا بلفظ خاص ينبئ عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد وما يساويه في المعنى من ساير
اللغات فكذا ههنا لابد للوصف من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير و
من اختصاصه من بين ساير الاوصاف بكونه علة قيل في عبارة الشيخ تسامح لانه جعل الوصف
ههنا بمنزلة الشاهد وجعله في اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد
فصار كالمناقض واجيب بان ما ذكره ههنا موافق لما ذكره في التقويم وتحصيته وبذلك الاعتبار
يحتاج الى التمثيل اي قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص وما ذكره ههنا يكون استعارة
بتشبيه الشهادة بالشاهد وما ذكره واراد بها بقرينة ما خصصه وهو قوله ثم لا يصح الاداء
الا بلفظ خاص فان ذلك يحتاج اليه التمثيل بالشهادة لا بالشاهد قال واتفقوا ان صلاحه
انه انما يراد به ملائمته وذلك ان يكون على موافقة ما جاء من السلف من العلل المنقولة لانه
امر شرعي فيتعرف منه ولا يصح العمل به قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد
قبل الاهلية لكن لا يجب العمل به الا بعد عدالته والعدالة عندنا هي الاثر وانما نعني بالاثر
ما جعل اثرا له في الشرع وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول
احتياطا لسلامته من المعارضة والمناقضة وقال بعض اصحاب الشافعي بل عدالته بالعرض
على الاصول فان لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا وانما نعرض على الاصلين فصاعدا
فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى القول الثاني لا يصح لانه يصير حجة وعلى
القول الاول صار حجة بكونه مخيلا وانما المناقضة جرح والمعارضة دفع يعني اتفق
القايسون على ان المراد من صلاح الوصف ملائمته ويراد بها موافقته ومناسبته للحكم بان لا يكون
نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لا الى الاسلام



لانه ناب اذ الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو المراد من قوله وذلك ان يكون على موافقة ما جاء
من السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة غير نابية لانه امر شرعي فيتعرف
مما جاء ممن بهم عرف احكام الشرع وفسر الغزالي المناسبة بما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف
اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف لا كقولنا حرمت
لانها تقذف بالزبد ونقل عن القاضي ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي ان الوصف المناسب ما لو عرض على
العقول تلقته بالقبول وقد يعدم الالزام بعد ظهور العدالة والعدالة عندنا هي الاثر ومعناه ان
يكون الوصف مؤثرا بان جعل له اثر في الشرع وذلك بظهور اثر جنس الحكم المعلل به كما سياتي
وفسرها بذلك ردا لما فسرها به غيره فان بعض اصحاب الشافعي فسرها بكونه مخيلا اي موقعا
في القلب خيال القبول والصحة ثم العرض على الاصول احتياطا لسلامته عن المعارضة والمناقضة واجيب
والفرق بينهما ههنا ان المناقضة ابطال في نفسه بان ورد نص او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة تخلف
الحكم فيها عنه والمعارضة ايراد وصف اخر يوجب خلاف ما اوجبه الوصف الاول من غير تعرض له
و العرض على الاصول ان يقال يقوله ابن الشرع فان كان علماها صار حجة والا فلا مثاله شهادة الاصول
لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فان الاصول شاهدة لهذه العلة لانها تنبئ
على التسوية بينهما في وجوب الزكوة وسقوطها وكذا قول العامل من صح طلاقه صح ظهاره ومن لزمه
العشر لزمه ربع العشر حتى تجب الزكوة على الصبي وقال بعضهم بل عدالته بالعرض على الاصول
فان لم يرده اصل معارض ولا مناقض صار معدلا ولفظ الاصول وان كان جمعا لكن الجمع ليس بشرط
في العرض بل العرض على اصلين جائز لان الوصف كالشاهد وعدالة الشاهد تعرف بعرض حاله
على المزكين ويكفي لذلك عنده اثنان فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض لكونه للاحتياط
لان حجيته قد تمت بكونه مخيلا وان النقض جرح بعد صحته كخروج الشاهد بالرق فانه يخرج
كلامه عن الشهادة بعد ما صح ظاهرا والمعارضة دفع للحكم كاقامة الشهود على الايفاء او الابراء
واذا كان لذلك لا يتوقف حجيته على انقطاع احتمالها كما لا يتوقف الشهادة على انقطاع احتمال الجرح
والدفع وعلى الثاني لا يصح الا به لان الوصف بالعرض يصير حجة قال رحمه الله واحتج على انقطاع
اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لا يعقل فنقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو
كالتحري جعل حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بساير الادلة ثم العرض بعد ذلك
للاحتياط بخلاف الشاهد لانه شخص يتوهم ان يعترض فيه بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة
من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا كان ملائما غير ناب صار صالحا واذا كان
مخيلا وجه القول الاخر انه اذا كان على امثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد ثم
قد يحتمل ان يكون مجروحا فلا بد من العرض على المزكين وهم الاصول واقل ذلك اصلان ولا
يعتبر وراء ذلك لان التزكية للاحتياط لا تزداد بها احتج اهل المقالة الاخرى وهم الذين اثبتوا العدالة
بالاثر ان الاثر معنى لا يعقل وما لا يعقل لا يكون حجة في المشروعات الا التحري في القلب
اما الاولى فلان العقل لا يوجبه ولا يقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل

فانه لا يستند اليه اما الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة القلب في المعتبرة مثل التحري
في القبلة حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بالادلة فاما الاثر كما هو غير معقول غير محسوس
ايضا فتعذر العمل بسائر الادلة قالوا ثم العرض بعد ثبوت العدالة للاحتياط كالشاهد اذا كان
ا... ظاهر العدالة فالعمل بشهادته جائز والعرض على المزكين احتياط بخلاف الشاهد اذا
كان مستور الحال فانه يجب عرضه على المزكين ليعرف حاله لانه بعد وجود الاهلية قد يتوهم ان يعترض
ما يبطل الشهادة من فسق او زوجية او قرابة حتى تقف فيبطل شهادته فاذا لم يكن حاله
معلوما لا يثبت عدالته مع احتمال هذه العوارض فالم يعرض حاله على المزكين فان الوصف الاثر
هو علة بعد ما ثبت صلاحه فلا يحتمل مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرجه عن كونه علة
بعد ما ثبت في الجملة وعدالته بالاخالة فكان العرض احتياطا واحتج اهل المقالة الثانية
وهم الذين اثبتوا العدالة بالعرض على الاصول بان الوصف اذا كان على مثال العلل الشرعية كان
صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل ان يكون الوصف منتقضا احتمال الشاهد ان يكون مجروحا بالفسق فلابد
من عرض ذلك الوصف على المزكين وهم الاصول لاحتمال النقض والمعارضة فتثبت عدالته واذا في ذلك
اصلان وقد تم بيانه وانما اعاده تمهيدا لقوله لا يعتبر وراء ذلك فظاهره مناف لقوله
من قبل وانما يعرض على الاصلين فصاعدا لانه يبتني على اعتبار ما وراء الاثنين هناك وعدم
اعتباره ههنا لكن مراده ولا يعتبر ما وراء ذلك بطريق الوجوب واستدل على ذلك بقوله لان
التزكية بالاحتمال لا تتوكد ومعناه ان العرض على الاصول بمنزلة التزكية والتزكية وان كان احتمالا
محتملا لكونها اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لانه ربما يقف غيره على بعض اسباب الجرح فكان
ينبغي ان يجب العرض على جميع المزكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا ان في العرض على الجميع حرجا
بينا والحرج مدفوع شرعا فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط
اعتباره ووجب الاقتصار على الادنى وقال بعض من اوجب العرض على الجميع واجب
لان احتمال النقض والمعارضة ثابتة لا ينقطع الا به وفي دليله الشيخ اشارة الى الرد عليه و
هذا القائل لا يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان كان استقصى في العرض فللخصم ان يقول
يحتمل ان يكون وراء هذا اصل آخر هو معارض او مناقض فيضطر الى ان يقول لم يقم عندي
دليل النقض والمعارضة ومثل ذلك لا يصلح للالزام قال رحمه الله وجه قولنا
انا احتجنا الى اثبات صحة ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذي جعل علما على الحكم في النص وما
لا يحس ولا يعاين فانما يعلم باثره الذي يظهر في موضع من المواضع الا ترى انا نعرف صدق
الشاهد باحترازه عن محظور دينه وذلك مما يعرف وجوده باثره وكذلك نعرف الصانع
استدلالا باثار صنعه وذلك مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه على ما نبين
فوجب المصير اليه كالاثر المحسوس الدالة على غير المحسوس واحتج اصحابنا بانا انما
نحتاج الى اثبات صحة ما لا يحس ولا يشاهد فانما يعلم باثره الذي يظهر في موضع من المواضع
اما الاول فلان المطلوب اثبات صحة الوصف الذي جعل علما على الحكم وذلك غير معاين



بالضرورة واما الثانية فلما ذكر بقوله الا ترى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه
وذلك مما يعرف وجوده باثره فانا لما رأيناه يجتنب عن سائر محرمات دينه والكذب ايضا من ذلك
استدللنا باجتنابه عن الباقي على اجتنابه عنه هذا الاستدلال لا يظهر الاثر على الاثر والمؤثر هو
الدين وكذلك نعرف الصانع باثار صنعه لكونه غير محسوس كما اشار الله تعالى في آيات كثيرة الى ذلك
قال الله تعالى ومن آياته ان خلقكم من تراب وغير ذلك قوله وذلك مما يعرف بالبيان والوصف
بوجه يجمع عليه قيل ذلك اشارة الى المعرفة ومعناه معرفة الصانع تعرف بالوصف والبيان
يعني يعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه يجمع عليه واحدا
قد يكون عالما قادرا ويبين سائر الاوصاف التي تجب الاثبات به لان يقول عرفت بالاستدلال
انه كالبيس على العرش لان الاثر في الشاهد ... الا ... او ذا صورة فان ذلك ضلال
والاضلال لا تعليل واستدلال على ما نبين يعني في باب العقل وقيل ذلك اشارة الى الاثر الوصف
ومعناه ان الاثر وان لم يكن محسوسا فانه مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه بان يبين
اثره في محل يجمع عليه فانه لو بينه في محل يختلف فيه لم يصح الالزام على ما نبين في هذا الباب
حرف ان الاثر مما يعرف بالوصف والبيان يجب المصير اليه لمعرفة صحته كما يجب المصير الى الاثر
المحسوس الدال على غير المحسوس كاثار الصانع وهذا الكتاب ... الله الحق ... وظهور الاثر
منحصر في اربعة اقسام لان المؤثر اي ان يكون جنس العلة او عينه وكل واحد منهما اما ان يؤثر في مثله
او في مقابله الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كقولنا في الثيب الصغيرة
انها صغيرة فيثبت عليها الولاية كالثيب الصغير والبكر الصغيرة فان الصغر علة للحكم المتفق
على عدالته وهذا النوع مقطوع به لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثره في سقوط جرح الاستيذان
فيما سلكت ايماننا لان جرح الاستيذان من جنس جرح النجاسة لا عينه فكانهما ارادوا في الجنس
المجانس والمجانسان فهما المتحدان من حيث الجنس لان جرح الاستيذان ليس بمعفو على جرح النجاسة
وغيره من الانواع حتى يكون جنسا لها لكنهما يتحدان في مطلق الجرح فامكن ان يعتبر متجانسين وفي
بعض الشروح قيد هذا النوع بالجنس القريب فيكون معناه المجانس في الجنس القريب ولكنه
مثل له بتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فانه متى قيل ظهر اثرها في ولاية الانكاح
كان عين ذلك الوصف اعني الاخوة مؤثرا في جنس الحكم وهو الميراث وعلى هذا الاوجه لتقييد
الجنس بالقريب فان الولاية والميراث ان كانا متجانسين يكون تجانسهما في مطلق الحكم
متعلق بما بعد الموت فالاولى على هذا الاطلاق لينتظم المثالين جميعا والثالث ان يظهر اثر
الجنس في عينه باعتبار لزوم الحرج وتقييده بعض الشروح بالقريب هنا ايضا وهو على
المثال المذكور صحيح فان عذر الاغماء او السفر مثلا يكون السفر من العوارض المكتسبة
فان وجد مثال آخر لم يكن مثل هذين المثالين فالاولى الاطلاق كما تقدم والرابع ما ظهر
اثر جنسه في جنسه وهو مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض
في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه يسقط عن الحائض ...

هو محتمل لجنس تارة قريبًا وتارة بعيدًا فالحق الاطلاق تقليلاً للاعتبار والا لزاد الاقسام فيعتبر
ظهور اثر الجنس القريب في القريب والبعيد في البعيد والقريب في البعيد وعكسه وكذا اذا كان
الاعتبار مع العين يتضاعف الاقسام وبعض ضبطه الى الحرج فان قيل كيف يتصور ان يكون
الحكم الثابت في محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت في محل آخر كالثيب الصغيرة مثلا
والعرض الواحد لا يحل محلين ولا يجوز الانتقال عليه فالجواب ان المراد بالعين ههنا هو
المثل وقد تقدم مثل ذلك في شروط القياس في قولهم وان يتعدى الحكم الشرعي بعينه الى
فرع هو نظيره على انهم قالوا في تعريف القياس هو ابانة مثل احد المذكورين بمثل علته في
الآخر، وللناظر بعض الشارحين في سواكن البيوت مع الهرة ان الطواف فيهما من نوع واحد
خلاف الطواف في السواكن في الغلمان والجواري والصبيان فانهما من جنس واحد لا من نوع
واحد قالوا وهذا اعني النوع الاول قريب من دلالة النص بل بعينه وهو صحيح وقد اشتبه
على بعض فقال دلالة النص غير القياس فاذا كان هذا من الدلالة فذكره في القياس تلبيس
يفيد تغليطا وهو وهم فان الكلام في ان الوصف المعدل هو ما ظهر اثره في موضع من المواضع
غير الموضع الذي اريد جعل الوصف فيه ركنا للقياس فاذا ثبت ذلك وكان من القسم الاول
كان ثبوت تأثيره في الموضع الذي اريد جعله ركنا للقياس بدلالة النص لتساويهما
ثم اذا صار به معدلا واوجب القياس يكون الحكم في الفرع ثابتا بالقياس لا بالدلالة هكذا ينبغي
ان يتصور هذا المكان ثم لا خلاف بين القائلين بالقياس في حجية الاقسام الثلثة الاول
وانما الخلاف في القسم الاخير والمختار انه حجة لكونه مغلبا للظن قال رحمه الله فاما
الخيال فانه باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا
ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع
لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة وان العرض على الاصول فلا يقع به التعديل
لان الاصول شهود لا مزكون وانى لهم التزكية من غير ذكر لاحوال الشاهد ومعانيه و
هل تصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود فاما فرقهم بان الشاهد مبتلا
بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان
الوصف مع كونه صالحا يجوز ان يكون غير علة لانه لا يصير علة بذاته بل بجعل الشارع اياه
علة فكان الاحتمال في اصله اولى من الاحتمال في العارض على اصله الا يرى ان الوصف لا يبقى علة
مع الرد والجواب عن كلامه ان الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول
دلالة على ما بينا وانما يظهر ذلك بالتأمل لما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في
الجواب عن كلام الخصم في دلالة الخيال فقال فاما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له اي
اي لا ثبوت له وما لا ثبوت له لا يصح دليلا على اثبات شيء فالخيال لا يصلح لذلك اما الثانية فظاهر
اما الاولى فلعدم ما يدل عليه فان قيل الظن معتبر في العمل شرعا كالعمل بخبر الواحد والقياس اجيب
بان ذلك ظن له ثبوت بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك اليه اشار الشيخ بقوله ظن لا حقيقة



له اي لا ثبوت له وما لا ثبوت له لا يصح دليلا على اثبات شيء فالخيال لا يصلح لذلك اما الثانية
فظاهرة واما الاولى فلعدم ما يدل عليه فان قيل الظن معتبر في العمل شرعا كالعمل بخبر الواحد
والقياس اجيب بان ذلك ظن له ثبوت بدلالة الدليل وما ليس كذلك اليه اشار الشيخ
بقوله ظن لا حقيقة له ولان الخيال امر باطن لا يمكن الوقوف عليه وما هو كذلك لا يصلح حجة
ملزمة على الخصم ولا دليلا شرعيا فالخيال لا يصلح حجة اما الثانية فظاهرة لان الالزام موقوف
على معرفة حقيقة الدليل وذلك في الخيال غير معلوم واما الاولى فلما مر من عدم دليل يدل عليه
واذا لم يكن حجة على الغير لا يكون دليلا شرعيا لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس
دليلا شرعيا لانه معارض بمثله وهذا هو الوجه الثالث بعينه فانه قال ولانه دعوى لا ينفك
عن المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه بان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد
او خيال ان علتي صحيحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لا تندفع بوجه ودلائل الشرع
لا تحتمل لزوم المعارضة كما انها لا تحتمل المناقضة اللازمة وهو احتراز عن المعارضة التي لا تكون
لازمة تندفع بالتوفيق او الترجيح او غير ذلك قوله وان العرض على الاصول جواب عن
الفريق الثاني وهم الذين جعلوا التعليل مثلا بالعرض على الاصول حيث قالوا فلا بد من العرض على
الاصول وهو وجهه ان بالعرض لا يقع التعديل لان الاصول شهود لا مزكون لان كل اصل
شاهد مثل الاثر المعلل وبكثرة الشهود لا تظهر العدالة هذا اذا جعلنا الوصف
بمنزلة الشاهد وان جعلنا بمنزلة الشهادة فكذلك اذ بكثرة الشهادة لا تظهر صحة الشهادة
واستبعد الشيخ تزكيتهم بقوله وانى لهم اي من اين للاصول التزكية من غير ذكر لاحوال الشاهد
ومعانيه وهل تصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود وكل من المراد تعديله بعدم معرفة
المزكين حال الشهود ويجوز ان يكون قوله وانى لهم التزكية من غير ذكر لاحوال الشاهد ومعانيه
متعلقا بالوصف ومعناه لا يكون التزكية الا بعد معرفة احوال الشاهد والوصف قبل العرض على
الاصول لا يعرف له حال فكيف يزكى وقوله وهل تصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له
بالشهود متعلقا بالاصول ومعناه ان المزكي انما يزكي اذا كان له خبرة ومعرفة بحال الشهود
والاصول ليس فيها ذلك قوله فرقهم اي فرق الفريق الاول بين الشاهد والوصف بان
الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح
لان الشاهد كما يتوهم سقوط شهادته فالوصف ايضا مع كونه صالحا يصح ان لا يكون علة كالاكل
ناسيا مثلا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف لا يصير علة بذاته بل بجعل
الشارع اياه علة فيتمكن فيه بعد ثبوت الملائمة احتمال انه علة ام لا فان ورد عليه
معارض او مناقض ظهر ان الشرع لم يجعله علة وان لم يظهر بقي محتملا فكان الاحتمال في الوصف
في اصله بانه علة ام لا وفي الشاهد في الامر المعترض على الاصل وهو الفسق المعترض على
العدالة فانها الاصل في الشاهد واذا كان الاحتمال في الامر المعترض معتبرا فلان يكون الاحتمال
الذي في الاصل معتبرا بالطريق الاولى واستوضح الشيخ وجود الاحتمال في الاصل بقوله الا يرى

لان الوصف لا يبقى علة مع الرد قيام الملائمة وذلك دليل واضح على ان الوصف بعد الملائمة قد لا يكون
علة والجواب من كلام الخصم ان الاثر معنى لا يعقل لان الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا اما
الاول فلان اهل اللغة يقولون سقاه فارواه وضربه فاوجعه وكسره فانكسر كل ذلك لغات
وضعت لاثار افعال مؤثرة واما الثانية فلانا نشاهد اثر المشي في الطريق بقطع المسافة و
الاسهال عقيب استعمال المسهل ونعقل علته احدهما للاخر والاثر من كل مشروع معقول دلالة
اي استدلالا على ما مر من تعرف صدق الشاهد بالاجتناب عن محظورات دينه واذا كان كذلك
فقد بطل اصل دليل الخصم لابتنائه لعل في عبارة الشيخ تسامحا لان هذا اصل دليل الخصم وهو
المذكور اولا فكان الانسب الاستغناء عنه اولا لان للعلماء في الجواب طريقين احدهما منع ما قاله الخصم
هذا المعترض والثاني ان يبتدئ في الاخر ويذكر كما اشتهر ان ينتهي الى الاول وعلى هذا الطريق
ذكر الجواب من نوع النوع الاول بعد جواب الفريق الثاني قال رحمه الله وذلك مثل قول النبي
صلى الله عليه وسلم في الهرة انها ليست بنجسة وانما هي من الطوافين عليكم تعليل للطهارة بما ظهر
اثره وهو الضرورة فانها من اسباب التخفيف وسقوط الحظر بالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر
في مخمصة غير متجانف لاثم والطوف من اسباب الضرورة فصح التعليل به لما يتصل به من الضرورة
ومثل قوله عليه السلام للمستحاضة انها دم عرق انفجر توضئي لكل صلوة اوجب بهذا النص الطهارة
بالدم بمعنى النجاسة ولقيام النجاسة اثر في وجوب التطهير وعلقه بالانفجار وله في الخروج لانه
غير معتاد والانفجار آفة وعرض لازم فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده
في وقت الحاجة ومثله قوله لعمر رضي الله عنه وقد ساله عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم والصوم كف النفس
عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاؤها لا صورة ولا معنى مثل المضمضة
وقال في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فعلل
بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت وسخا كالماء المستعمل اي طهور
الاثم او الاسئلة على تاويل المذكور مثل قوله النبي عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة وانما
هي من الطوافين عليكم فانه تعليل للطهارة وقيل خبر مبتدا محذوف اي هذا تعليل اي
طهارة الهرة وذلك لانها اذا لم تكن نجسة تكون طاهرة بالضرورة وفيه نظر لجواز ان
تكون بينهما منع الجمع لا منع الخلو فان سور البغل والحمار مشكوك لا نحكم بطهارته ولا بنجاسته
والجواب ان بينهما الفصل الحقيقي والشك فيما ذكرت في طهوريته لا في طهارته وعلله بقوله
عليه السلام انما هي من الطوافين عليكم وهو تعليل بما ظهر اثره وهو الضرورة من اسباب التخفيف
وسقوط الحظر فهذا تعليل بما هو من اسباب التخفيف اي انه تعليل بالضرورة فلانه تعليل
بالطوف وهو لا ينفك عن الضرورة والتعليل بما لا ينفك عن الضرورة تعليل بها واما ان الضرورة
من اسباب التخفيف فبالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فانه يفيد
سقوط اثم نجاسة الميتة او الدم اذا تناول من اصابته مخمصة لا يجب عليه غسل



يده ولا فمه فثبت انه تعليل بما ثبت اثره ومثل قوله عليه السلام للمستحاضة انها دم عرق
انفجر توضئي لكل صلوة اي لوقت كل صلوة وجه الاستدلال ان النبي عليه السلام علل
لثلثة احكام بعلل مؤثرة الاول وجوب التطهير وعلله باسم وهو الدم ووصف وهو
الانفجار وكل منهما مؤثر اما الاول فلانه اوجبه بسبب الدم باعتبار معنى النجاسة الذي لقيامه
اثر في وجوبه لا باعتبار معنى اخر من كونه حيضا او مائعا او نحوهما واما الثاني فلانه علقه بالانفجار
الذي له اثر في ثبوت النجاسة اذ الدم يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير يجب به التطهير والثاني
وجوب الصلوة معه دون دم الحيض والنفاس لان دم الاستحاضة دم عرق انفجر يوجد بعارض
علة لا تكون علة عادة وايجاب الصلوة معه لا يؤدي الى الحرج بخلاف دم الحيض والنفاس
فانه عادة راتبة في بنات آدم فلو اوجبنا الصلوة عليها لادى الى الحرج وهو مدفوع والثالث
ابقاء الطهارة في الوقت بقوله توضئي لوقت كل صلوة وهو معلل بوصف مؤثر حيث قال
انها دم عرق انفجر والانفجار هو السيلان الدائم فلو وجب عليها الوضوء لكل حدث لبقيت
مشغولة بالوضوء ابدا فلا يمكنها اداء الصلوة ولا قضاؤها فاوجب التوضي في الوقت ليمكنها
اداء الصلوة واسقط اعتبار الحدث مع وجوده في وقت الحاجة للضرورة ومثل قوله عليه السلام
لعمر رضي الله عنه وقد ساله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت قبل لفظة فقال زائدة و
ليس كذلك لما سنظهر وقوله تعليل بمعنى خبر مبتدا محذوف وقد تقدم نظيره وقوله نقيض
الصوم قيل معناه ضده لان النقيض الحقيقي هو اللاصوم وقيل يجوز ان يكون فعيلا بمعنى فاعل
فان الفطر ناقض للصوم ويمكن ان يكون المعنى المتعلق به ان الفطر نقيض الصوم والصوم
كف النفس عن الشهوتين فنقيضه يكون قضاؤهما وليس في القبلة قضاء الشهوتين لا صورة
لعدم الايلاج ولا معنى لعدم الانزال كما انه ليس في المضمضة قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم
وصول شيء الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن فكان المضمضة مما قد يفضي الى
قضاء شهوة البطن والقبلة مما قد يفضي الى قضاء شهوة الفرج فكان احدهما لم يكن ناقضا كذلك
الاخر لان الناقض انما هو القضاء ولا قضاء فيهما فلا فطر قوله وقال معطوف على قوله فقال
ولو كان زائدا لما جاز عطفه فتقديره علل فقال وتعليله تعليل بمعنى مؤثر ووجهه ان
النبي عليه السلام قال في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه
فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وما كان كذلك كان متوسخا كالماء المستعمل والامتناع عن شرب الماء المستعمل من معالي الامور
فكذا حرمة الصدقة ليمتنعوا عنها تعظيما واكراما لهم قال رحمه الله واختلف اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم في الجد فضربوا فيه بالامثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادي والانهار
والجداول واحتج ابن عمر رضي الله عنهما فيه بقرب احد طرفي القرابة وهذه امور معقولة
باثارها وقد قال عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت حين قال له ما ارى النار
تحل شيئا العصير يكون خمرا ثم يصير خلا فنأكله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع

لما فرغ من بيان تعليل النبي عليه السلام بيّن تعليل الصحابة فانهم اختلفوا في الجد مع الاخوة في الميراث
فذهب ابو بكر وابن عباس وجماعة منهم الى تفضيل الجد على الاخوة وهو قول ابي حنيفة رحمه الله
وذهب علي وزيد بن ثابت وجماعة الى توريث الاخوة مع الجد وقولهما قصدنا هما اي في الجد
او فيما اختلفوا فيه فمثله علي رضي الله عنه بشجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن
غصنان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بينه
وبين الفرعين واسطة ولا واسطة بين الفرعين وهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين
الفرعين والاصل جزئية ليست بين الفرعين فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا و قال
زيد مثل الجد مع الجانب كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب منه جدولان ومثل الاخوين
كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب
بين الوادي والجدول بواسطة النهر والشعوب جمع شعب وهو ما ينشعب من قبائل
العرب والعجم والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما اي في ترجيح الجد على الاخوة
بقرب احدهما في القرابة فقال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فانه
اعتبر رجحان احدهما في القرابة وعلم طرف الاصالة على الاخ وهو طرف الجزئية في القرب وهذا اي
جملة ما ذكروه من التمثيل والاحتجاج بشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق
محسوس الا ان ابن عباس رضي الله عنه رجح الجد لان قربه متشعب عن الجزئية والقرب
باعتبار الجزئية يرجع الى ذات القرابة وباعتبار المجاورة يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات
اولى قوله وقد قال عمر رضي الله عنه مثال آخر لما نحن فيه روى محمد بن زياد ان عمر رضي الله عنه
ابتلي بشيء منه فاتاه فقال ما اشبه هذا بطلاء الابل قال كيف تصنعونه قالوا نطبخ العصير
حتى تذهب ثلثاه فصب عمر رضي الله عنه عليه ماء فشربه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن
يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحل شيئا ارى على بناء المفعول وقوله النار منصوب
اي لا اظن النار تحل شيئا يعني ان المشتد من هذا الشراب حرام قبل الطبخ فبعده كذلك
قيل كيف يصح قوله تحل وماء العنب لا يكون حراما قبل ان يصير خمرا واجيب بانه يحتمل
ان يسمى شيئا من كونه خمرا الا ان جعل المشارف على الحرمة كالحرمة فقال عمر رضي الله عنه اليس
يكون خمرا ثم يصير خلا فتاكله معناه ان صفة الخمرية كما تزول بالتخلل لتغير الطباع فكذلك
بالطبخ الى ان يذهب ثلثاه فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع فان لتغيره اثرا في تبديل
الحكم كالمني اذا صار دما او لحما والطباع اعم من الطبيعة لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية
الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات
من غير ارادة وربما يزاد على نهج واحد حتى يخرج عنه ما يتحرك لا على نهج واحد وذلك لان المتحرك
يتحرك اما على نهج واحد او لا بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة
وهو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية وسواها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة
النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا والغرض من هذا تحقيق



معنى الطبيعة والطباع وفيما ذكرنا دليل على اباحة شرب المثلث وان اشتد فان عمر رضي الله عنه استمراه
في المشتد لا في الحلو وهو ما يكون ممريا للطعام ومقويا على الطاعة في ليالي الصيام قال رحمه الله
وقال ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه
اعتقه برضاه وللرضا اثر في سقوط العدوان وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي لانه سلطه
على الاستهلاك وقال الشافعي رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجم عليه والنكاح
امر حمد عليه وهذه اوصاف ظاهرة الاثار وقال الشافعي رحمه الله في النكاح لا يثبت بشهادة
الرجال مع النساء لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم لان المال هو المبتذل فاحتيج فيه
الى الحجة الضرورية واما ما ليس كذلك فحجة فيحتاج اثباته بالحجج الاصلية ولتزداد
خطره على ما هو مبتذل له ولما فرغ من بيان تعليل الصحابة شرع في بيان تعليل التابعين
وغيره من العلماء المجتهدين رحمهم الله قال ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب
احدهما عتق نصيبه منه ولا يضمن لشريكه وليس ذلك في البيع خاصة بل لو كان بهبة
او بصدقة او وصية كان كذلك وقالا يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان موسرا او
يسعى العبد ان كان معسرا لان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه لان شراء القريب
اعتاق ولهذا يتادى به الكفارة بالنية فيضمن ولابي حنيفة رحمه الله انه اعتقه
برضى شريكه وللرضى اثر في سقوط ضمان العدوان لانه واجب بطريق الجبران
لدفع الضرر عنه وقد اندفع برضاه كما لو اتلف مال غيره باذنه واثبات الرضا بوجهين
احدهما لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه يوجب العتق صار راضيا
بعتقه على شريكه والثاني ان المشتري لكن صار كالشخص الواحد في حق القبول لاتحاد
الايجاب من البائع ولهذا لو قبل احدهما دون الآخر لا يصح قبوله فيكون راضيا بالتعيب
في نصيب صاحبه فاذا شاركه في السبب بهذا الطريق يكون المشارك في السبب شروع الرضا
به الا ان السبب يتم علة للعتق في القريب لا في الاجنبي فكان القريب معتقا لكن معاونه
الاجنبي فسقط نصيبه لما عاونه على السبب وهذا الكلام يتضح لابي حنيفة رحمه الله في الشراء
ولهذا عتق في الكتاب الشراء في الهبة والصدقة والوصية فقبول احدهما في نصيبه
بدون الآخر صحيح لكن ابو حنيفة رحمه الله يقول من الشخص واحد ايضا الان في الهبة والصدقة
والوصية قبول الشخص الواحد في النصف دون النصف الآخر صحيح بخلاف البيع و
لا فرق في ظاهر الرواية بين علم الشريك وعدم علمه لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال
لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر علكه وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة
رحمهما الله ان كان يعلم شريكه قرابة يتحقق رضاه والا فلا وقال محمد رحمه الله في مسئلة ايداع
الصبي انه لا يضمن لانه سلطه على الاستهلاك وهو اشارة منه الى معنى مؤثر لانه لما مكنه من الحال
سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعله عن كونه جناية لانه رضي بالاستهلاك لا يقال
لم لا يجوز ان يكون التسليط مقصورا على الحفظ لان اقتصار التسليط على الحفظ بطريق

العقد فيه حق البالغ صالح دون الصبي فيكون التسليط فيه تسليطًا على الاستهلاك قبل انما
خص محمد بالذكر مع ان قول ابي حنيفة رحمه الله كقوله باعتبار التصنيف وقال الشافعي
رحمه الله في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه
يعني لما ورد فيه هذا الفضائل فاني يتشابهان وهذا الاصل منه في الفرق بوصف موثر
فان ثبوت حرمة المصاهرة نعمة وكرامة فيجب ان يكون سببها ما يحمد المرء عليه
لا ما يعاب وفيه اتصاف الزنا لما كان يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه واثاره
وفي اثبات حرمة المصاهرة به تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به
ما يترتب عليه ابقاؤه وهذه الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل كلها
اوصاف ظاهرة الاثر لما بينا وقال الشافعي رحمه الله في النكاح لا يثبت بشهادة الرجال
مع النساء لانه ليس بمال ولذلك شرط هذا الحكم يعني اعتبار شهادتهن في النكاح لان المال
هو المبتذل اي المستهان لجريان المساهلة فيه وكثرة المعاملة به بين الناس فيحتاج
الى الحجة الضرورية وهي شهادة مع الرجال اذ الاصل ان لا يكون لهن شهادة لبناء امرهن
على النسيان والغفلة والضلال لئلا يفضي الى الحرج واما ما ليس بمال كالنكاح والطلاق
ونحوهما فليس بمبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون في محافل الرجال
غالبا فيجب اثباته بالحجة الاصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم ما دعته الى الحرج وليزداد
خطره على ما هو مبتذل فان النكاح لاحتياجه الى مقدمات كالخطبة والمشاورة عادة
واستفتاح العظار واحضار الشهود والولي يدل على خطره فلا يثبت الا بحجة اصلية
فثبت بما قلنا ان تعليل السلف بالوصف الموثر قيل قوله وليزداد عطف على ما قبله
من حيث المعنى تقديره كالخطبة والمشاورة عادة يجب اثباته بالحجة الاصلية لعدم ابتذاله
ولازدياد خطره قال رحمه الله وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع فقلنا
في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان معنى المسح موثر في التخفيف
في فرضه حتى لو لم يستوعب محله فكذا في سنته اولى واما قول الخصم انه ركن في الوضوء فغير
موثر في ابطال التخفيف وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو الموثر لانها ما شرعت
الا حقا للعاجز كالنفقة فصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود والعدم ولم يكن للبكارة
والثيابة في ذلك اثر وقلنا في صوم رمضان انه عين وهو موثر لان النية في الاصل للتعيين
والتمييز وذلك يحتاج الى ذكرها عند المزاحمة دون الانفراد وعلل بانه فرض
ولا اثر للفرضية الا في اصابة المامور وهذا اكثر من ان يحصى اي وعلى ان اعتبار
الملائمة والتاثير واجب اتباعا للسلف جرينا في الفروع يعني التي اختلفنا فيها مع
الفقهاء فقلنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه اي تكراره الى الثلث الا
للسنة كما في مسح الخف لان معنى المسح موثر في التخفيف في فرضه حتى لم يشترط المحل بالمسح
فلان يوثر في سنته بان لم تكن التكرار سنة فيها كان اولى لان السنة تبع للفرض واضعف



منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها واما قول الشافعي رحمه الله انه ركن في الوضوء فغير موثر لان
مسح الخف ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرف انه لا اثر للركنية في ابطال التخفيف
واثبات التكرار وعللنا في ولاية المناكح اي في اثبات ولاية الانكاح بالصغر يعني شرعت
على وجه النظر للمولى عليه وباعتبار عجزه عن مباشرته مع حاجته الى مقصوده كالنفقة فانها
تجب على الولي حقا للعاجز عنها فصح التعليل بالعجز يعني الصغر اثر للوجود اي لوجود الولاية
وبالقدرة يعني البلوغ لعدمها ولم يكن للبكارة والثيابة في اثبات الولاية واعدامها اثر والمناكح
جمع منكح اسم مكان او زمان اي ولاية ثبت في وقت النكاح او في مكانه او جمع منكح بمعنى المصدر
في الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول في المزيد قياس ومن المبداي ان المناكح جمع منكحة
القياس المناكح حذفت الهاء تخفيفا وقلنا في صوم رمضان انه عين اي صوم معين وهو وصف
موثر في دليل سقوط وجوب التعيين لان ايجاب النية في الاصل وضعها للتعيين والتمييز بين
العادة والعبادة وذلك اي التمييز انما يحتاج اليها على تاويل النية عند مزاحمة الغير دون الانفراد
كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع معينا لا يزاحمه غيره فلا يحتاج الى تمييز الجهة
فلا يشترط التعيين وعلل الشافعي رحمه الله بانه صوم فرض فلا بد من التعيين كصوم القضاء
وهو وصف غير موثر في ذلك لانه لا اثر للفرضية الا في الاتيان بالمامور به لا غير فنثبت انا سلما
سلكنا طريقة السلف في اعتبار الوصف الموثر في الفروع اكثر من ان يحصى قال رحمه الله
فان قيل التعليل بالاثر لا يكون قياسا لانه لا قياس الا باصل قلنا له الاثر لا يكون الا باصل مجمع
عليه مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه على استهلاكه لان اصله اباحة الطعام على انا نسمي
ما لا اصل له علة شرعية لا قياسا والصحيح انه قياس على ما قلنا لكنه مسكوت لوضوحه
وهذا سؤال يرد على ما ذكره من صور العلل الموثرة من غير ذكر المقيس عليه وجواب عنه
توجيه السؤال ان يقال ما ذكرت من التعليل بالاثر لا يكون قياسا لانه لا قياس الا بذكر اصل وفرع
لما عرف ان القياس تقدير الشيء بالشيء فمجرد ذكر الوصف بدون ذكر الاصل لا يكون قياسا وتوجيه
الجواب ما ذكره بقوله قلنا ان الاثر لا يكون الا بوصف مجمع عليه لا محالة مثل قولنا في ايداع الصبي انه
سلطه على استهلاكه فان له اصلا مجمعا عليه وهو اباحة الطعام للصبي فانها لا توجب الضمان
لانه بالاباحة سلطه على تناوله فيكون قياسا ما هو الصحيح على ما قلنا اتفاقا ان الاثر لا يكون الا باصل
مجمع عليه لكنه سكت عنه لوضوحه وقوله والصحيح احتراز عن الجواب الاخر الذي ذكره بقوله
على انا نسمي ما لا اصل له علة شرعية لا قياسا وقد ذهب بعض مشايخنا فانهم قالوا هذا النوع
من التعليل عند ذكر الاصل يكون قياسا وعند عدمه يكون استدلالا بعلة مستنبطة
بالرأي بمنزلة ما قال الخصم ان التعليل بعلة متعدية يكون قياسا وبعلة قاصرة لا يكون
قياسا بل بيان علة شرعية واما صحح الاول لان هذا يفضي الى القول بالعلة القاصرة
وقد منع ذلك بالكلية فيما تقدم قال رحمه الله باب بيان المقالة الثانية وتقسيم
وجوهه وهو الطرد اعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن

عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا
وكفى به فسادا والكلام في الباب قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تقسيم الجملة المراد
بالمقالة هو القول ولهذا ذكر الضمير في قوله وتقسيم وجوهه والمراد من الثانية هو الاولى
لانه ذكر في الباب المتقدم قول اهل الطرد اولا لكن سماها ثانية باعتبار التقرير لانه
ذكر اهل الفقه مع الجانه اولا فوقع قول اهل الطرد ثانيا في حق البيان والتقرير و
اعلم بان الاحتجاج بلا دليل على ما سنبين ذلك ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى
به تقصيره الى ان يجعل غير الدليل دليلا والكلام في هذا الباب قسمان احدهما في بيان الحجة
اي في بيان كون الطرد حجة اولا وفي بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم والثاني في
تقسيم الجملة اي جملة ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشبهه بالنسبة الحجة قال
رحمه الله وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في
تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع
العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له واحتجوا جميعا بان
دلائل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف وكل وصف بمنزلة نص من النصوص
ولان علل الشرع امارات غير موجبة فلا حاجة بنا الى معنى يعقل اتفق القائلين
بهذه المقالة على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير ملائمة ولا تاثير لكنهم اختلفوا في تفسيره
فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الصور وزاد بعضهم على ذلك العدم مع العدم اي
عدم الحكم مع عدم الوصف وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما ثم اختلف هولاء فقال بعضهم
انه دليل قطعي وهو مذهب المعتزلة وقال بعضهم ظني وهو مذهب بعض اهل الاصول
واكثر الجدليين وزاد بعضهم على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين اي في حال وجود
الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف وسياتي بيان ذلك واحتج
اهل الطرد جميعا بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لا تفصل بين وصف ووصف اخر
وكل وصف بمنزلة نص من النصوص فظواهرها تقتضي جواز التعليل بكل وصف كالعمل
به بكل نص الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن
العلة امارة النقض وذلك على الشارع غير جائز ولان علل الشرع امارات غير موجبة
وما هو كذلك لا حاجة فيه الى بيان امر معقول فلا حاجة بنا في القياس الى معنى يعقل
اما الاولى فلانها علامات على ثبوت الحكم والمثبت حقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان
كل ما هو علامة لم يشترط ان تكون معقولة المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل
قطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الاثار مهما حصلت ولم يمنع مانع عن العلية حصل
العلم او الظن عادة بان المدار علة للدائر ولان عدم الاطراد وهو النقض دليل فساد العلة
فيكون الاطراد دليل صحتها قال رحمه الله والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا
وذلك لا يقتضي الشهادة بكل وصف كما جعل كامل الحال من الناس شاهدا ثم لم يجب



ان يكون كل لفظة شهادة الا بمعنى معقول يوجب تمييزا واما قوله انها امارات فلذلك
في حق الله تعالى واما في حق العباد فلانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما نسبت
الاجزية الى افعالهم ونسب الملك الى البيع والقصاص الى القتل وما جرى مجراه وكانت
غير موجبة في الاصل ولكنها جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة التي
وجب القصاص على القاتل وقد مات القتيل باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز بين
العلل والشروط ومجرد الاطراد لا يميز وكذلك العدم عند عدمه لانه يزاحمه الشرط بان
وقفت عن الطلب وقد كان ثابتا قبل ذلك قبل الطرد وان العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلا
وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصح شرط عدمه الا ترى ان مثل هذا لا يوجد في
علل السلف اي الجواب عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا اي النصوص
التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا وجعله كذلك لا يقتضي الشهادة بكل وصف
كما انه جعل كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا وبعد ذلك لم يجب
ان يكون كل لفظ شهادة لكن اللفظ بسبب معقول اي مؤثر يوجب تمييزا يكون شهادة وذلك
لفظ اشهد فان له تاثيرا في تمييز المشهود به لان السبب المطلق لاداء الشهادة هو المشاهدة
قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا رايت مثل الشمس فاشهد بخلاف اعلم او تيقنت او اخبر فانه
لا تاثير لها في تمييز المشهود به بل لو كان لها تمييز كان في تمييز المعلوم والمتيقن والمخبر عنه
وكل من ذلك اعم من المشهود به لانه معلوم خاص فكذلك ههنا لا بد من ان يكون الوصف متميزا
من بين سائر الاوصاف بدليل مؤثر واما قول الخصم ان علل الشرع امارات فقلنا انها
امارات في حق الله او في حق العباد والاول مسلم ولكنها ليست بشاهدة بالنسبة اليه والثاني
ممنوع فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما نسبت الاجزية الى افعالهم قال الله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون وان كانت الاجزية فضلا من الله او عدلا ونسب الملك الى البيع والقصاص
الى القتل وما جرى مجراه من نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق وكانت غير موجبة
في الاصل ولكنها جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها اي بالعلل وهو النسبة
التي تنسب الاحكام اليها فيقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع لا ان ينسب الايجاب
اليها حقيقة في حق الله وفي علمنا ايضا لان ذلك لا يكون الا بفعل مختار يحكم بذلك واستوضح
الشيخ ذلك بقوله الا ترى وجب القصاص على القاتل منسوبا الى قتله والمقتول ميت
باجله في حق علمنا ميت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا كان الامر على
ما ذكرنا من كون العلل موجبة شرعا في حقنا لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط ومجرد
الاطراد لا يميز لان الشرط يزاحم العلة في هذا المعنى قوله وكذلك العدم عند العدم جواب
عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا فلا يتعين جهة كونه
علة الا بعدم الحكم عند عدم الوصف وتقريره ان العدم عند العدم ايضا لا يصلح دليلا
مميزا لانه اي الوصف يزاحم الشرط في عدم الحكم عند عدمه فان الدوران كما يوجد مع العلة

وجودًا وعدمًا يوجد مع الشرط فإنّ وجوب الزكوة كما يدور حولا مع النصاب يدور مع الحول
ايضا وكذلك العتق كما دار مع الاعتاق دار مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت
حر ولانّ نهاية الطرد الجهل والجهل ليس بحجة اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلما قال
لانه يقال وما يدريك انه لم يبق له مناقض او معارض ولا يمكن ان يقول بذلك مطلقًا
لانّ المعاني المستنبطة غير متناهية فكان استقراء جميع النصوص محالا بل غاية امره
ان يقول اني ما وجدت له معارضا ولا مناقضا فيقال وهل ثبت ذلك الا بان وقفت على
الطلب وقد كان يتاتى لك ذلك اي الحكم بانتفائهما قبل الطرد والقابل ... لا يقبل لامر
المعاني المستنبطة غير متناهية وان استقراء جميع النصوص محال لانّ الاحتياج الى
نصوص الاستقراء انما هو بالنسبة الى النصوص التي تدل على الاحكام الشرعية وهي
محصورة في الكتاب والسنة فكان القول بعدم تناهيها واستقرائها محالا والجواب
ان كانت متناهية لكن جهات الاستنباط غير متناهية بالضرورة والمعاني المستنبطة
منها بحسبها كذلك قوله واما العدم فليس بشيء يجوز ان يكون دليلا خاصا على عدم دلالة
على التمييز بعد الدليل العام على تقدير ان يكون قوله لانه يرا جعل الشرط دليلا مشتركا
بين جهة الوجود فيكون قوله وان العدم مختصا بجانب العدم وعلى كل حال معناه العدم
ليس بشيء فلا يصلح دليلا على التمييز لان الدليل على الشيء امر وجودي وفيه نظر لانّ الدليل
لا يلزم ان يكون امرا وجوديا فانّ عدم المعلول يدل على عدم علته لا نزاع فيه انما النزاع
في جواز كونه دليلا على تعيين الوصف المعلل به من بين سائر الاوصاف التي اشتمل عليها النص
ولا مانع من جواز كون اعدام الملكات مميزا للوصف عن غيره والجواب انّ الممتنع فيه
افادة العدم تعيين الوصف تمييزا بعد ثبوت صلاحيته لاضافة الحكم الشرعي اليه و
الاعدام مطلقا لا يجوز اضافة الاحكام الثبوتية اليها واستبعد الشيخ صلاحية
العدم لذلك بقوله وكيف يصلح نفي الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف
علة مع احتمال ان ثبت الحكم بعلة اخرى وجه الاستبعاد ما ثبت من جواز ثبوت
الحكم بعلل شتى فانه اذا جاز ذلك جاز ان يكون انتفاء الحكم بانتفاء وصف آخر هو
علة له لا بانتفاء الوصف المتنازع فيه فلا يصلح شرط عدمه اي لا يصلح اشتراط عدم
الحكم عند عدم الوصف لصحة كونه علة واختلف في اعراب شرط فقيل هو مرفوع والشرط
مصدر مضاف الى المفعول والضمير في عدمه للحكم ومعناه ما ذكر وقيل هو منصوب
ومعناه لا يصح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان ثبت بعلة اخرى واذا لم يصلح
شرطا له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف وليس اذا كانت
العلة منحصرة صح الاستدلال وفيه من التكلف ما لا يخفى واستوضح الشيخ ذلك
بقوله الا ترى ان مثل هذا ... من التمسك بالطرد لا يوجد في عمل السلف فانه لم
يرو عن احد منهم التمسك بالطرد واقوى دليل على صحة القياس اجماعهم وانما عللوا بالمعاني



المؤثرة ولا عن سائر الائمة المقتدى بهم وحتى هذا قال بعض اذا انتهى التصرف في
الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين وتطرقا لكل قائل ان يقول
ما اراد ويحكم بما شاء ولا يقال الطرد والعكس يصلح دليلا على العلية في العقليات بالاتفاق
فكذا في الشرعيات لانّ المثبت في الحقيقة فيها هو الله تعالى لانا نقول الحقائق العقلية
لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا فاما
العلل الشرعية فمبنية على مصالح العباد فيجوز ان تختلف باختلاف الزمان واحوال
الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها قال رحمه الله واما من شرط ان يكون
النص قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج باية الوضوء وبقول النبي عليه السلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند
فراغ القلب ولا يحل له القضاء عند شغله بغير الغضب الا انّ هذا شرط لا يكاد
يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم
ايضا لانّ الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته
اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا بالحدث
وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين فقال تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا و
قال تعالى وان كنتم مرضى او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا والشرط في البدل شرط في الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه
واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل
الحدث وهذا النظم والله اعلم لانّ الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره
بخلاف التيمم والوضوء متعلق بالصلوة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم انه سنة فات
الغسل فلا يشترط لكل صلوة بل فرض خالص فلم يشرع الا مقرونا بالحدث وكذلك الغضب
معلول بشغل القلب وقط لا يوجد غضب بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه
واما التعليل للتعدية فاحتج من شرط ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له
بالكتاب والسنة اما الكتاب فآية الوضوء فان الله تعالى رتب وجوب الوضوء على القيام
الى الصلوة قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية ولما علق بالحدث
والنص قائم في الحالين ولا حكم له واما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضي
القاضي وهو غضبان ووجه الاستدلال انّ حرمة القضاء رتبت على الغضب ولما
علق بشغل القلب دار الحكم معه وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود
الغضب بلا شغل ولا يحل عند الشغل مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين
ولا حكم له الا انّ هذا اي ما ذكره من الفريق الثالث شرع في ابطال هذه المقالة
فابطله اولا بانّ هذا اي اشتراط قيام النص وعدم حكمه على تقدير تسليم وجوده
في الصورتين شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض النصوص وما كان كذلك لا يمكن

ان نجعل اصلا لان النادر لا حكم له على ان ذلك اى قيام النص ولا حكم له بناء على دوران
الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكرتم من التصنيف وقوله ايضا معناه هذا مع كونه
شرطا لا ينكاد يوجد غير شرط ايضا بجعله وسنده ان الحدث لم يثبت فى باب الوضوء بالتعليل
بل بدلالة النص وصيغته وليس المراد بالدلالة ما هو المصطلح من دلالة النص بل المراد
ثبوته بمضمون النص والمراد بالصيغة هو ان لفظا من الفاظ النص يدل على المراد اثباته
ثبوته بالصيغة فلان الله ذكر التيمم بالتراب الذى هو بدل عن الماء متعلقا بالحدث
وكذا ذكره متعلقا به فقد ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين متعلقا به ايضا فقال وان كنتم
جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا فكان منصوصا عليه والنص فى البدل نص فى الاصل لان البدل انما
يفارق الاصل حاله فى حيث ان وجوبه فى حال عدم الاصل لا فى سببه فكان ذكر السبب فى البدل
بقوله او جاء احد منكم من الغائط بيانا لكونه هو السبب فى الاصل لا يقال هذا اثبات الحدث
فى الاصل بالدلالة لكونه مبنيا على ثبوت التساوى بين الاصل والبدل لما ذكرنا ان المراد
بالصيغة ان يدل لفظ من الفاظ النص عليه فيه رتب حكم البدل على وجود الحدث عند عدم
الماء فوى بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضى عند وجود الماء مترتب على الحدث هذا ما قيل
وفيه ما يرى من التعسف ولعل الاولى ان يقال المراد بدلالة الصيغة هو دلالة النص
المصطلح عليها وسماها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ وح يندفع السؤال واما الدلالة فقوله
اذا قمتم الى الصلوة ووجه ذلك ان الوضوء رتب على القيام الى الصلوة والعمل بظاهره غير
ممكن لاقتضائه الوضوء بين كل ركعتين من الصلوة وهو خلاف الاجماع فلا بد من تقدير
كما قدره الشيخ من قوله من مضاجعكم بقراءة بعض الصحابة هكذا وهو كناية عن النوم
فان النوم يستلزم المضجع وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية والنوم دليل الحدث
فكان النص دالا على الحدث وسماها دلالة لانها من قبيل الانتقالات العقلية فناسب
ان يسمى دلالة مقابلة الصيغة واذا ثبت ان اشتراط الحدث بهذين الوجهين لا بالتعليل
لا يكون النص ساقطا بل هو قائم مع حكمه فى الحالين ويكون المعنى والله اعلم اذا قمتم الى
الصلوة وانتم محدثون قوله وهذا النظم كانه جواب سؤال مقدر تقريره اذا كان
الحدث مرادا فى الوضوء كما فى الوضوء هو مراد فى التيمم فما وجه اختيار النظم على هذا
الوجه وتقرير الجواب هذا النظم وهو ان الحدث لم يذكر فى الوضوء وذكر فى البدل
اختير والله اعلم لان الوضوء مطهر بنفسه والمطهر مستدعى قيام النجاسة
فذكر الوضوء يدل على قيام النجاسة فيستغنى عن ذكره بخلاف التيمم فانه ليس
بمطهر بنفسه بل هو فى الحقيقة ملوث فلم يدل ذكره على قيام النجاسة فلو لم يذكر
الحدث فيه صرح ليتوهم ان الحدث ليس بشرط بل يجب التيمم لكل صلوة عند
عدم الماء فان قيل يلزم على هذا التقرير ذكر الحدث فى الغسل بقوله وان كنتم جنبا مع



انه مطهر حقيقة اجاب الشيخ بقوله والوضوء متعلق بالصلوة اى شرعيته لاجل الصلوة
وسبب وجوبه ارادة الصلوة والحدث شرط وجوبه عرف ذلك بذكره فى البدل فلم يذكر
الحدث فى الوضوء صريحا ليعلم بظاهر الاية ان الوضوء مشروع لكل صلوة اى فرضا اذا كان
محدثا واما ندبا اذا لم يكن والامر بالنسبة الى الحالة الاولى للايجاب وبالنسبة الى الثانية للندب
لا يقال يلزم ارادة معنيين مختلفين لا بالكناية من لفظ واحد وذلك غير جائز عندكم لان الجمع
بينهما مرادين مستحيل وهنا ليس كذلك لان كونه للايجاب اذا كان محدثا وللندب
اذا لم يكن ومتى كان احدهما مرادا انتفى الآخر لكونهما باعتبار حالين متنافيين فان الغسل
فلا يشرع لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم يشرع الا مقرونا بالحدث فان قيل غسل
الجمعة والعيدين مشروع وان لم يكن مقرونا بالحدث اجيب بان كلامنا فيما ثبت بالكتاب
وباشارته لا فيما ثبت بالسنة قوله ولذلك الغضب متعلق بشغل القلب جواب عن الحدث(?)
وتوجيهه سلمنا ان الغضب معلول بشغل القلب ولكن لا نم وجود الغضب بلا شغل
ولا تخلل القضاء الا بعد العصار(?) الا بعد سكونه واما التعليل للتعدية يقتضى ان الغضب
اذا لم ينفك عن شغل القلب لا يتصور قيام النص فى الحالين ولا حكم له فيكون التعليل
للتعدية الى شغل قلب لا يكون بغضب لجوع وعطش ونحوه لا لان الحكم دار معه وجودا
وعدما وتبين معناه التعليل ابدا التعدية به حكم النص واذا لم يكن للنص حكم يمتنع التعليل
فيكون فاسدا قال رحمه الله واما تقسيم هذه الجملة فان اول اقسامه الاطراد وجودا
او وجودا وعدما والذى يليه الاحتجاج بالنفى والعدم والذى يليه الاحتجاج باستصحاب
الحال والذى يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه والذى يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا
بوصف يقع الفرق به والذى يليه الاحتجاج بان يكون الوصف مختلفا فيه كما هو الاختلاف(?)
والذى يليه ما لا يشك في فساده والذى يليه الاحتجاج بان لا دليل اى الاول فلان
الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف
بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل باهلية الشهادة وعدالته واختصاص اداء(?)
ولان الوجود قد يكون اتفاقيا والعدم قد يقع لانه شرط الايراد ان وجود الشئ ليس بعلة
لمقارنه فكيف يكون علة للوجود عند غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح
دليلا لجواز وجوده بغيره ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان
يقف الحكم لفوات وصف من العلة لشئ بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة ولا ذكر(?)
ولانه دل عليه التعليل تخصيصا على ما يأتى ان شاء الله تعالى الآن هذا على نهج
العلل ظاهرا انه كان مقدمة فى ان حجة الاحتجاج بلا دليل اقسام واول اقسامه(?)
الاطراد وجودا وعدما وانما كان اولا لان الوصف المطرد قد يكون ملائما وقد يكون
مؤثرا وان لم يبق الطرد تأثيره والذى يليه الاحتجاج بالنفى والعدم والثانى عطف
تفسير للاول كما ستعلم وصار ثانيا لجواز ان يكون على صورة القياس والذى يليه الاحتجاج

استصحاب الحال وصار بالنك لانه ما استعمل وصار في يجوز ان يكون على صورة القياس وانا
هو بعد القياس والذي يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه وصار رابعا لكونه حجة عند بعض
خلاف الاستصحاب فانه حجة بالاتفاق والخلاف في كونه دافعة او ملزمة والذي يليه الاحتجاج
بالاستقلال الا بوصف يقع الفرق به الا انه وصف مجمع عليه وصار خامسا لظهور فوته
وخطائه عند السائل لكونه عبارة عن نفي الوجود لكنه مقدم على ما يكون الوصف الذي
يقع به الفرق مختلفا فيه فصار سادسا ومع ذلك انه مقدم على الاحتجاج بالاشكل في فساده
على ما يدل عليه اسمه وما لا اشكل في فساده لا يكون اقل من العدم فكان مقدما على الاحتجاج بالعدم
وهذه جملة سناتيك تفصيلها بوجوه توثيقها اما الاول اي عدم صحة القسم الاول وهو الاطراد
فلانه لا يثبت به كثرة كثرة الشهود بالنظر اي الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة
الشهادة بالنظر الى نفس الوصف وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة
بل باهلية الشهادة وعدالته واختصاص ادائه ولان الوجود اي وجود الحكم عند وجود
وصف قد يقع اتفاقا فلا يدل على عليته اذ ذاك والعدم اي عدم الحكم عند عدم الوصف قد يقع
باعتبار انه شرط لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح دليلا على صحة العلة
واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان وجود الشيء ليس بعلة لبقائه والا لما فني شيء بعد الوجود
فلم يصادف وجد ولم يبق فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه من غير نظر الى معنى
آخر في تاثير او احالة والحاصل ان الوجود لا يصلح علة لشيء لان العلة لابد وان تكون متقدمة
على المعلول بالوجود والوجوب ولا يجوز ان يقال الوجود بالوجود مقدم على معلوله والا لزم ان
يكون للوجود وجود آخر قبله وقد عرف ذلك في علم آخر والعلل المؤثرة علل باعتبار
التاثير لا باعتبار الوجود فيجوز ان تكون علة في الغير وتوقض بما قالوا في مسألة الرؤية
ان العلة المطلقة للرؤية هو الوجود بانه موجود مع ان الموجود قبل الرؤية مرئي باعتبار
لانه مؤثر في الرؤية والقائل ان يقول هذا كله انما يلزم اذا اشترط في الوصف التاثير اما
اذا لم يكن التاثير شرطا فلا يلزم ان يكون الوجود علة بل يكفي ان يكون دليلا على كون
الوصف علة والدليل لا يستلزم التاثير والجواب انه قد ثبت ان العلل لا يكون الا
بالتاثير والوجود لا يؤثر في غيره على ما تقدم وكذلك وجود الحكم استشهادا لما تقدم بان
عدم الاطراد ايضا وجودا او عدما لا يدل على فساد الوصف وبيانه ان الحكم اذا كان موجودا
دون العلة المعينة فذلك لا يدل على ان هذا الوصف ليس بصحيح في العلية لجواز ان يكون
ذلك الحكم موجودا بعلة اخرى واعتبر ذلك بما اذا وجد الملك بدون البيع فان ذلك
لا يدل على ان البيع ليس بعلة للملك لتخلفه عنه لجواز ان يكون ثابتا بالهبة او بغيرها
او ذلك عدم الاطراد عدما واذا وجد العلة ولا حكم لها بنفسه فذلك لا يدل على ان العلة
فلا تنقض لتخلف الحكم عنها لجواز ان يكون موقوفا على شرط او وصف به تمام العلة فعدمه
مستند الى فوات ذلك الوصف الذي ليس هو بعلة مستقلة فلا يكون ذلك مناقضا



واعتبر ذلك بما اذا وجد الايجاب والقبول اللذين هما علة لثبوت الملك ولم يوجد الملك
اما مطلقا لمصادفته الحر الذي هو ليس بمحل له وان في الحال كما اذا كان مشروطا
الخيار للبائع فانه لا يدل على ان الوصف منتقض لا يصلح للعلية وهذا ملائم
الاطراد وجودا او قوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا يمكن ان يكون
جوابا السؤال تقريره اذا كان الوصف مذكورا والحال ان التعليل دال عليه فان تخلف
الحكم عنه بعد ذلك كان تخصيصا للعلة ان لم يكن نقضا وانتم ما تقولون به فقال
ذلك ليس بتخصيص ايضا على ما سنبين في تخصيص العلة ثم ان ذلك في تبيين
انتفاء الحكم لانتفاء العلة لا في التخصيص وهذا هو المناسب للمقام والموعود بالبيان
وقيل معناه ذكر الوصف بانه علة والحال ان التعليل يدل على ان الوصف علة
للحكم لا يكون تخصيصا له بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى يثبت بها عند عدم
هذا الوصف وهذا ايضا فيه مناسبة للمقام لانه يكون نوع بيان بما لابد منه ان وجود
العلة صورة ولا حكم لا يدل على فساد العلة المعينة ولكنه ما لابد وليس بالموعود
به في هذا الكتاب ظاهرا وعلى هذا اين الوجهين يجوز ان يعود ضمير ذكره وعليه
الى العلة على تاويل الوصف وقيل يجوز ان يكون ضمير ذكره وعليه الى العلة على تاويل
الوصف وقيل يجوز ان يكون ضمير ذكره للمعلل اضافة للمصدر الى الفاعل وان يكون
ضمير عليه للعلة على تاويل الوصف وقوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر
اي لا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله وقد دل التعليل على كون الوصف
علة لكن لم يثبت لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة لفوات وصف
منها وان كانت صورتها موجودة وقيل ويجوز كون الضمير في ذكره لفوات الوصف
من العلة وفي عليه للوصف الفائت منها والواو للحال اي لا يكون ذكر فوت الوصف
من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراطه اذ ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصا فانه يجوز
تخصيص العلة بتسميه مانعا تخصيصا ونقول امتنع الحكم لهذا المانع وهو فوات الوصف
فخصصت فقال الشيخ ذكر فوات الوصف لا يصلح تخصيصا اي مخصصا للعلة لان التخصيص
انما يستقيم اذا وجدت العلة بتمامها اصلا ووصفا ثم لا يثبت الحكم لمانع ولم يوجد
العلة هنا بتمامها لان التعليل يدل على انه لابد من الوصف الغائب لتمامها فلا يكون
فواته مانعا مخصصا بل ينعدم العلة فينعدم الحكم لانعدامها وهذا بعيدان
والثاني ابعد من الاول لانه لا اتصال له مع اشتماله على التكلف العظيم واذا ظهر هذا
ثبت ان الاطراد او عدمه وجودا او عدما لا يدل على صحة او فساد الا ان هذا
يعني الاطراد على نهج العلل بسكون الهاء اي طريقها من حيث انه وصف من اوصاف
النص يدور الحكم معه وجودا انه مع الوصف المؤثر فكان مقدما في الاحتجاج
فلا بد من علته قال رحمه الله ثم التعليل بالنفي منه قول الشافعي في النكاح

في المروي ثم بالكون لا

لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمالٍ وفي الاخ لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية
ولا يلحق المبتوتة طلاق لانه لا نكاح بينهما ويجوز اسلام المروي لانهما مالان لم يجمعهما
طعم ولا ثمنية وهذا في الظاهر خرج على مثال العلل لكنه لما كان عدماً لم يكن
شيئاً فلا يصلح حجة للاثبات الايرى ان استقصار العدم لا يمنع الوجود من وجه
اخر الا ان يقع الاختلاف في حكم بسبب معين وفي حكم ثبت دليله بالاجماع واحداً
لا ثاني له مثل قول محمد في ولد المغصوب لانه لم يغصب الولد ومثل قوله
فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون من خيل ولا ركاب
لان ذلك لا يوجد بغيره فاما قوله ليس بمالٍ فلا يمنع قيام وصفٍ له اثر في الصحة
للاثبات بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات
بل هو من جنس ما ثبت معها فصار فوق الاموال في هذا بدرجة وكذلك في اخواتها
على ما نذكره ذهب الشافعي رحمه الله الى جواز التعليل بالنفي فقال في النكاح
انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال وعلل بانه ليس بمالٍ فاشبه الحدود
وقال في الاخ اذا ملك اخاه انه لا يعتق عليه وعلل بانه ليس بينهما بعضية فاشبه
ابن العم وقال المبتوتة لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كما لا يلحقها البائن فيها
وعلل بانه لا نكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة واجاز اسلام المروي
في المروي وهو ثوب منسوب الى بلد بالعراق على شط نهر الفرات وعلل
بانهما لم يجمعهما طعم ولا ثمنية يعني ان الموجب لحرمة النساء التي هي من
انواع الربوا الطعم والثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النساء
كما اذا اختلف الجنسان قال الشيخ وهذا اي التعليل بالنفي في الظاهر
خرج على مثال العلل يعني الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة تتوهم انها
مؤثرة لكنه لما كان استدلالاً بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئاً اذ العدم
ليس بشيء وما كان كذلك لا يصلح حجة لاثبات حكم الشرع فان قيل
العدم لا يصلح حجة لاثبات حكم الشرع مطلقاً او لاثبات الحكم الثبوتي فان
كان الاول فهو ممنوع لان عدم العلة علة لعدم المعلول والثاني مسلم لكن
ذلك لا يمنع جواز الاستدلال به على الاحكام المنفية اجيب بانه لا يصلح حجة
مطلقاً وعدم الحكم لا يحتاج الى علة لثبوته بالعدم الاصلي واستوضح الشيخ
عدم جواز الاستدلال به بقوله الايرى ان استقصار العدم اي عدم العلة
لا يمنع وجود الحكم من وجه اخر لما قلنا ان الحكم قد ثبت بعلل شتى الايرى
ان العدم ليس اعلى حالاً من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود [illegible]
فكيف يمنعها العدم وقوله الا ان يقع استثناء من قوله لا يصلح حجة وهو جواب
عما يقال انكم قد عللتم بالنفي في مواضع فان محمداً رحمه الله استدل في عدم ضمان





ولد المغصوب بقوله لانه لم يغصب الولد وفيما لا خمس فيه من اللؤلؤ بقوله
بقوله لانه لم يوجف عليه المسلمون من خيل ولا ركاب وتقرير الجواب التعليل بالعدم ليس
بحجة الا في موضعين فيما وقع الاختلاف في حكم بسبب معين كما في ولد المغصوب فان
الاختلاف واقع في ضمان الغصب وهو سبب معين للضمان لا مطلق الضمان فانه
يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما فلا يجوز التعليل فيه بالعدم واما ضمان المغصوب
فبالغصب ليس الا وذلك لان عدم الجواز باعتبار جواز ثبوت الحكم بعلل شتى وذلك
لا يتحقق فيما له سبب معين وفي حكم ثبت دليله بالاجماع حال كونه واحداً لا ثاني
له واذا كان الدليل بالاجماع واحداً لا تعدد فيه فقد انتفى احتمال ثبوته بعلل
شتى فانتفى الحكم بانتفاء الدليل مثل قول محمد فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ والعنبر
فان سبب الخمس في الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب ولا يوجد
بغيره فمتى انتفى ذلك انتفى الخمس بالضرورة قيل الواو في قوله وفي حكم ثبت
دليله بالاجماع بمعنى او يعني او في حكم ثبت دليله واحداً وليس بواضح فان المعنى
ليس على احد الموضعين على التعيين بل موضع التعليل بالنفي هذان الموضعان والفرق
بينهما ان الاول انما كان باعتبار تحرير الخصمين وتسليمهما ذلك ومعه قد يكون رد احدهما او تراخي
احدهما واتفاق الاخر عليه والثاني انما يكون باعتبار دليل خارجي ملزم كالاجماع و
ما ذكره الشافعي ليس من احد القبيلين لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت
اختصاصه بالمال لا بطريق الالزام ولا بطريق الاجماع ليصح الاستدلال بعدم المال
على عدم القبول فلا يمنع كونه غير مالٍ قيام وصف له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء
مع الرجال وذلك الوصف هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعني اذا طرأت
عليه شبهة بعد ثبوته كما اذا رجع الشهود بعد القضاء به ولو كان مما يسقط بها
لبطل القضاء به كما في الحدود بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات لثبوته بالاكراه
والهزل وبالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي مع ان فيها شبهة
يمكن الاحتراز عنها فصار النكاح فوق الاموال بدرجة من حيث ثبوته بما ذكرنا
من الهزل والاكراه دون المال قوله وكذا في اخواتها اي والحكم في اخوات مسألة
النكاح في عدم امتناع قيام وصف اخر يثبت الحكم به وهي مسألة عتق الاخ وطلاق المبتوتة
واسلام المروي في المروي كحكم مسألة النكاح اما في مسألة العتق فبالبعضية وان لم توجد
فقد وجدت القرابة التي صينت عن ادنى الاذلين وهو ملك النكاح فانها اذا صينت
عن ذلك فلأن تصان عن اعلاهما وهو الرق بالطريق الاولى واما في المبتوتة فلان
النكاح وان لم توجد فقد وجدت العلة التي ذكرناها وهي صحة الطلاق تستغني عن زوال
زوال ملك النكاح حكماً فان الصريح يلحق الصريح ولا اثر له في الازالة فان الاول
انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذلك لو طلقها رجعياً ينبغي

النكاح ص

ثبت ان حكمه اللازم ليس زوال الملك بل حكمه اللازم ان الة حل المحلية ولا يزيل الملك
ثم لا تعود الحل بعد الابانة فوجب القول بحكمته الا انا
اذا تم قلنا وكذا السكنى امالة في تعويب الحل لانه لابد من نوع ملك لنفاذ تصرفه عليها واذا احصن بالعدة وبقيام النكاح
شرطنا العقور ... اخرى واما في اسلام المرتد وان لم توجد الطعم والثمنية فقد وجدت تارة
الجنس التي هي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح علة لربوا النسيئة فان قيل
لا نسلم ان الجنس احد وصفي العلة بل شرط فلا تصلح علة اجيب بان تعيين العلة
من الشرط انما هو بالتاثير وقد ظهر تاثير الجنسية في اثبات التسوية على ما عرف في قبل
تكلم في العلية فان قيل سلمنا ذلك لكنها بعض العلة وليس للبعض حكم الكل
فلا يثبت بها الحكم اجيب بانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما في النسيئة فهو جميع
العلة ولا بعد في ان تكون بعض العلة حكم وتمامها في حكم آخر فان قيل فساد
البيع لفوات القبض لا لربوا الفضل النسيئة قلنا هذا فاسد في المناظرة لا يلتفت اليه
على انه يفضي الى انكار ربوا النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى قال ابن عباس
لا ربوا الا في النسيئة ولان الصحابة اتفقت عليه وكانت اثبت من ربوا الفضل قال
رحمه الله واما الاحتجاج باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعي وذلك في كل حكم عرف
وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا يصح
الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة للايجاب لكنها حجة دافعة على ذلك
دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم يجعل براءة الذمة وهي
اصل حجة على المدعي بل صار قول المدعي معارضا لقوله على السواء والشافعي جعله
موجبا حتى تعدى في المدعي فابطل دعواه وابطل الصلح وقلنا في الشقص اذا بيع
من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده
ان القول قوله فلا تجب الشفعة الا ببينة وقال الشافعي تجب بغير بينة وكذلك
الرجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدرى
ادخل ام لا ثم اختلفا فان القول قول المولى عندنا لما ذكرنا ه الاستصحاب
لغة طلب الصحبة يقال استصحبه الكتاب وغيره وفي الشريعة هو الحكم بثبوت الزمان ثم
امر في الزمان الثاني بناء على كونه ثابتا في الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت لعدم المغير
وقيل الحمل بالمتيقن وقيل الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله
محتمل للزوال وقد وقع الشك في زواله وهذا اشبه بتفسير الشيخ على ما سنذكره
وسمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت بدليله في الماضي مصاحبا
للحال ثم ان الحكم الذي يمكن ثبوته بالاستصحاب اما ان يكون حكما عقليا او شرعيا
والثاني اما ان يكون تابيده او توقيته منصوصا عليه او لا والثاني اما ان يكون باقيا بعد
وفاة النبي او لا فهذه اقسام اربعة الاول وهو حكم عرف ثبوته او امتناعه بحسنه





او قبحه بالعقل واجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم المزيل قطعا والثاني وهو حكم عرف
ثبوته بدليل شرعي نص على توقيته او تابيده والثالث وهو حكم عرف ثبوته بدليل شرعي
مطلقا عن التابيد والتاقيت وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام لا كلام لما فيه من قيام الدليل و
عدم المزيل واما الرابع وهو كل حكم عرف ثبوته بدليل بعد وفاة النبي عليه السلام ولم يظهر
له مزيل فلا خلاف في عدم جواز الاستصحاب فيه قبل التامل والاجتهاد في طلب الدليل
المزيل وانما الخلاف فيه بعد التامل والاجتهاد وبذل الوسع في طلب الدليل فقال الشيخ
ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند وجماعة من اصحاب الشافعي انه حجة ملزمة و
الاحتجاج به صحيح وهو اختيار صاحب الميزان وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان
على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان شمس الائمة وابو اليسر
ومن تابعهم انه لا يصلح للالزام ولكنه يصلح حجة للدفع والشيخ اسند المذهب الاول
الاول الى الشافعي وبين كيفية الاحتجاج به بقوله وذلك في كل حكم عرف وجوبه يعني
ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله وقوله كان استصحاب حال البقاء يجوز ان يكون
جزاء شرط مقدر اي فاذا كان كذلك كان استصحاب حال البقاء ويجوز ان يكون خارجا
مخرج التعليل بحذف ما يؤيد علته وتقديره وذلك في كل حكم كذا وكذا فانه كان
استصحاب حال البقاء على ذلك اي على الثبوت دليلا موجبا يصح الاحتجاج به على الخصم
وعندنا اراد به من ذكرنا من اصحاب المذهب الثالث ان مثل هذا الاستصحاب لا يكون
حجة للايجاب لكنها حجة دافعة تدفع الزام الغير واستحقاقه وانث ضمير الاستصحاب
باعتبار الخبر على ذلك اي على ما ذكرنا من كون الاستصحاب حجة ملزمة عند الشافعي
ودافعة عندنا دلت مسائل الفريقين وصحة المذهب يتفرع مسائل من الجانبين
وقال فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم يجعل براءة الذمة التي هي الاصل
لكونها مخلوقة كذلك حجة على المدعي بل صار دعواه ان المدعى له حق معارضا لانكار
المنكر على السواء لكونه محتملا وكما لا يكون خبر المدعي حجة للالزام على المدعى عليه لا يكون
انكاره حجة على المدعي في ابطال دعواه فلم يثبت براءة ذمته في حق المدعي بالانكار
ثم يفسد الاعتياض بطريق الصلح والله لو صالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق فجوزنا
الصلح في حق المدعي اعتياضا فلو لم يجز الاعتياض لكان قول المنكر حجة على المدعي
وللقائل ان يقول انكار المدعى عليه كاف في قيام المعارضة وبراءة الذمة تقع الترجيح
فكان الحق ما قال به الشافعي ويمكن ان يجاب عنه بانه كفاية حيث وطه ببراءة الذمة
والله اعلم كذبه بيقين لا يكون معارضا فلا يقع به الترجيح والشافعي جعل الاصل الذي
هو براءة الذمة موجبا اي حجة ملزمة حتى تعدى الى المدعي فابطل دعواه
وابطل الصلح وللقائل ان يقول لو كان بمجرد الانكار او مع براءة الذمة او سقطها

حجة ملزمة مبطلة لدعوى المدعي لما وجب اليمين على المنكر واللازم باطل فان الشارع
اوجب اليمين عليه وان الملازمة فلان الدعوى قد بطلت بانكاره وبراءة ذمته تخرج
عن كونه متوعيا وغير المدعي لا يستحق اليمين عليه اما الملازمة فلان الدعوى لو
بطلت بانكاره وقلنا في الشقص اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري كون ما في يد الشفيع ملكا له بان قال هو معك باجارة او عارية فان
القول قول المشتري فلا بد للشفيع من اقامة البينة على ان ما في يده ملكه لانه
يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح حجة للالزام و
قال الشافعي تجب الشفعة بغير بينة لان التمسك بالاصل يصلح للالزام وللقائل
ان يقول كلامنا في الاستصحاب الظاهر وذلك بعيد ويمكن ان يجاب عنه بان الاظهر
على ما فسره الشيخ بقوله وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله يحتمل
معنيين احدهما كل حكم عرف وجوبه بدليله في الماضي ووقع الشك في زواله في الحال
وبهذا المعنى لا اتصال للمسألة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال
ووقع الشك في زواله اي في كونه زايلا في الماضي وعلى هذا له اتصال بالبحث فكان
ايراد المسألة الاولى باعتبار المعنى الاول والثانية بالثاني وهو يعرف فيما اختلف
المشايخ وصاحب الطاحون في انقطاع مائه في موضعه وانما وضع المسألة في الشقص
احترازا عن موضع الخلاف فان الجار لا يستحق الشفعة عنده وكذلك اذا قال
الرجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدري ادخل ام لا ثم
قال المولى دخلت الدار وقال العبد لم ادخل فالقول للمولى عندنا فلم يعتق
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الدخول فلا يصلح حجة على المولى وعنده
يعتق كان العبد اقام بينة على عدم الدخول فيعتق والقول قوله لما ذكرنا يعني
من ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة قال الشافعي رحمه الله واحتج بان الحكم اذا
ثبت بدليله بقي بذلك الدليل اتفاقا الا ترى ان حكم النص يبقى بعد وفاة
النبي حتى يتعذر نسخه واحتج باجماعهم على ان من تيقن بالوضوء لم يلزمه وضوء آخر
ولزمه اداء الصلوة بما عليه وان شك في الحدث واذا علم بالحدث ثم شك في
الوضوء بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه
اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجب الشفعة وانما بقي ملكه لعدم ما
يزيله فقد صلح حجة ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود
المدعي ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة ولنا ان الدليل الموجب للحكم
لا يوجب للحكم بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى الافناء وهذا لان ذلك بمنزلة
اعراض تحدث فلا يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره الا ترى ان
عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشراء لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع



لا يمنع الزوال وهذا لا يشكل الا في النسخ في دلايل الشرع انما قيل لما ذكرنا ولما صارت الدلايل
موجبة فطعا بعد وفات النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب لما
فرغ من تصحيح المذهب شرع في بيان الاحتجاج على مذهب الفريقين احتج الشافعي رحمه الله
بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل والمقدمة حق ولذلك لان حقيقة المقدم
فظاهرة واما الملازمة فلما بينه بقوله الا ترى ان حكم النص يبقى بعد وفات النبي حتى يتعذر
نسخه اي نسخ ذلك الحكم لبقاء النص له بعد وفاته عليه السلام واحتج ايضا باجماعهم على ان من تيقن
بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء آخر ولزمه اداء الصلوة بما عليه واذا علم بالحدث ثم
شك في الوضوء بقي الحدث وليس ذلك باستصحاب الحال ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري
انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة وما بقي ملكه الا لعدم
ما يزيله وهو الاستصحاب وقد صلح حجة موجبة وكذلك اذا شهد شهود المدعي ان هذا الشيء
كان ملكا له صار حجة موجبة ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه لان البقاء غير الثبوت
فلو كانت العلة الموجبة للشيء مبقية له لما تصور له الافناء واللازم باطل لجواز ان يعدم
ولم يبق ويبين هذا الشيخ هذا المعنى بقوله كالايجاد فانه علة لوجود الشيء ولا يوجب
البقاء بدليل صحة الفناء وبيان الملازمة واضح فان الفناء مع المبقي مستحيل وزاد توضيحا
بقوله وهذا لان ذلك اي البقاء بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء يعبر به عن الكون في الزمان
الثاني والكون عرض لا محالة لانه زايد على الماهية على ما عرف في موضعه ولا قيام لعرض بعرض
فكان كالسواد والبياض الحاصلين في الجسم بعد وجوده وحينئذ لا يصلح ان يكون وجود
شيء علة لوجود غيره فوجود الحكم لا يصلح ان يكون علة لبقائه وهذا بناء على ان الوجود من
المحمولات العقلية وما كان كذلك لا يصلح علة لعرض والا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال
اتفاقا متكلمي اهل السنة ان الوجود من المحمولات فلامتناع استغنائه عن المحل واما انه من
المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله في الخارج والا لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون كذلك
لان الموجود في الخارج ماله مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود مفهوم
مغاير لنفسه يعرض له الوجود وللقايل ان يقول هذا الدليل غير مطابق للمدعي لان
المدعي ان المثبت ليس مبقيا ولم يكن المثبت هو الوجود حتى يتوجه الى غيره ويمكن ان
يجاب عنه بان قوله وهذا ليس براجع الى قوله ان الدليل الموجب للشيء لا يوجب البقاء
بل هو اشارة الى ابطال جهة اخرى يتوهم البقاء بعد الوجود وبيانه ان البقاء يعلو
بلا ما هو المذهب الصحيح لا بد له من علة ومن اما المثبت او وجود الحكم فلما ابطل
كون ما هو المثبت بالدليل الذي ذكر استشعر ان يتوهم متوهم ان مقتضيه ليس المبقي
مخصصا ثم ما ذكر لم لا يجوز ان يكون هو الوجود فقال هذا اي تعرضنا للاستدلال
بعدم موجبيته الموجب للبقاء لان الجهة الاخرى وهو كون الوجود علة للبقاء باطل
مستقل فلم يبق الا موجبيته الموجب للبقاء وهو ايضا باطل [illegible]

ما نقل عن الشافعي من قوله الاستصحاب لا يثبت قولا بلا دليل لان الموجب للوجود او العدم
اوجب البقاء عند عدم المزيل والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء عدميا كان او وجوديا فيبقى
بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء
لانها لا تستغني عن العلة في كل ساعة لحدوثها جزءا فجزءا فان الشيخ لما بين
ان البقاء عنده له اعراض تحدث بالتوالي فلا تستغني عن الدليل وقد وقع الشك
في الدليل المبقي فلا يكون حجة على الغير وذلك لانه اذا طلب المجتهد المزيل ولم
يظفر به يحصل غلبة الظن بعدمه والدليل الظني حجة فصح الالزام به على الغير
اجيب بانا لا نسلم ان كل ظن حجة بل المعنى الظن الذي قام الدليل القطعي
على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ولم يقم دليل ههنا قطعي ولا ظني على اعتباره
فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري فان قيل قد تقدم ان يكون الموجب
للحكم مبقيا والوجود كذلك وليس هناك ثالث ههنا فكان ذلك قولا بانه ثابت بلا دليل
وهو مناقض لكونه بمنزلة اعراض تحدث على التوالي فلا تستغني عن دليل اجيب
بان البقاء بابقاء الله حقيقة كالوجود بايجاده تعالى الا ان للوجود سببا ظاهرا
نضاف اليه والبقاء ليس كذلك فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج
في الظاهر الى السبب لا على معنى انه لا يحتاج الى مبق اصلا ثم استوضح
الشيخ رحمه الله كون الموجب ليس بمبق باستصحاب العدم بقوله الا يرى
ان عدم الملك وعدم الشرا لا يمنع حدوث الشرا فان الحكم الاثباتي لو كان باقيا
بموجبه لكان العدم كذلك دفعا للتحكم بل اولى لذلك لان العدم لا يحتاج الى دليل
فاذا لم يكن العدم باقيا للان لا يبقى الوجود اولى فوجود الملك لا يمنع الزوال
وهذا الذي ذكرناه لا يشكل الا يرى ان الفسخ في دلايل الشرع انما كان جايزا في حيوة النبي
لما ذكرنا من ان الموجب لا يكون مبقيا ولما صارت الدلايل موجبة قطعا بوفاته عليه السلام على تقريرها
لم تحتمل الفسخ لبقائها بدليل موجب للبقاء وهو تقريرها بقوله عليه السلام الحلال ما جرى
على لساني الى يوم القيمة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيمة او كونه عليه السلام
خاتم النبيين لا وحي بعده ولا نسخ بدونه قال رحمه الله واما حكم الطهارة
والملك بالشرا وما اشبهه فلا تشبه هذا الباب وذلك من جنس ما يبقى بدليله لان
حكم الشرا الملك المؤبد وكذلك حكم النكاح والوضوء والحدث الا يرى انه لا يصح
توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة وقبل المعارض
له حكم التابيد فكان البقاء بدليله وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة المفقود
وكذلك الامر المطلق في حيوة النبي انما يتناول حكما يحتمل التوقيت فيصير
في البقاء احتمال فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت

هذا جواب



عما استدل به الشافعي من مسئلة الطهارة والملك بالشرا وشهادة شهود المدعي
وتوجيهه ان ما ذكرت من المسايل ليس من جنس ما نحن فيه فان ما نحن فيه هو
ما يكون ثابتا بلا دليل وما ذكرتم ليس كذلك فان الشارع جعل شرعية هذه الاشياء على
وجه يفيد الدوام ما لم يعارضه مناقض فان حكم الشرا الملك المؤبد وكذلك حكم النكاح والوضوء
والحدث بدليل ان توقيته صريحا لا يكون صحيحا فاذا قال اشتريت على ان يثبت الحكم سنة
او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل
الى مدة كذا مثلا لا فسد العقد او الشرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاؤها
بالاستصحاب لجاز توقيتها لكنه اي الملك مما يشبهه يحتمل السقوط مع كونه مؤبدا
بالمعارضة على سبيل المناقضة اي بمعارض يناقض الحكم وينافيه كالفسخ للبيع و
الطلاق البائن للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود العوارض له حكم التابيد فكان
بقاؤه بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير فان قيل ذكر الشيخ في باب محل
النسخ ان الشرا يثبت الملك دون بقائه وذكر ههنا ان الثابت بالشرا ملك مؤبد ولا تابيد
بدون البقاء فكان الشرا يثبت البقاء وذلك متناقض اجيب بان المراد من قوله
الشرا يوجب الملك لا البقاء انه يوجبه على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه لكن يوجب البقاء
على وجه يحتمل طرو القاطع عليه فثبوت بقاء الملك بالشرا ليس كثبوت الملك به فانه
يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله وفيه نظر لانه يفيد التفرقة بين ثبوته
وبقائه وليس ذلك بمقصود وانما هو دفع ما يرد عليه من ايجابه البقاء وعدمه
والاولى ان يقال اما ثبوت الملك بالشرا فلا شك فيه واما معنى قوله انه لا يوجب
البقاء فهو انه لا يوجبه على وجه لا يحتمل طرو القاطع عليه ومعنى قوله يوجب البقاء
بقاء يحتمل طرو القاطع عليه فاذا ثبت ان ما ذكره من جنس الباقي بدليله فليس
مما نحن لان كلامنا فيما ثبت بلا دليل كحيوة المفقود فانها لم تجعل ثابتة في حق
الارث من مورثه لان الدليل لم يوجد في حق حيوته في الحال وكذلك الامر
المطلق في حيوة النبي عليه السلام انما يتناول حكما يحتمل التوقيت فيصير في البقاء
احتمال لكن النص وقت حيوته عليه السلام كان موجبا قطعا وان احتمل النسخ ما لم
يعلم الناسخ لان الابتلاء اصل في الاحكام الشرعية والتكليف كان ثابتا بالنص فلم
يرتفع ما لم يعلم انتساخه بخلاف مال الغريب فانه لم يكن ملكا له فلا يكون ملكا له
باحتمال حيوته فكان هذا استصحابا في العدم والامر المطلق في الوجود فاما حكم
الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت لما ذكرنا قال رحمه الله ولذلك قلنا
قلنا جميعا في رجل اقر بحرية عبد اشتراه انه صحيح على اختلاف الاصلين اما
عندنا فلما قلنا ان قول كل واحد من المتعاقدين لا يتعدى قائله [illegible] على دعوى
في البايع يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك وصار حجة على خصمه فاما قول

اي المشتري انه حر فلبس يرجع الى اصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه
الحال ليس حجة ملزمة عندنا وملزمة عنده قلنا جميعا في رجل
ولان استصحاب
اقر بحرية عبد القديم اشتراه منه ان العقد بالنسبة الى البايع على اختلاف الاصلين
فكان له ولاية طلب الثمن بالاتفاق اما عندنا فلما قلنا تعينها موضعين من هذا
الكتاب او في هذا الكتاب في حيث المعنى ان قول كل واحد من المتعاقدين لا يعدو
قائله اما البايع فلانه في قوله بعت مستصحب للملك السابق له بدليله فلا يصلح
مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس عتق على دليله
كالاستصحاب فلا يتعدى الى البايع ولا يصلح مبطلا لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله
متعديا الى البايع وذلك لا يجوز وعورض بان جوازه يستلزم تعدي قول البايع
الى المشتري من حيث وجوب الثمن عليه واجيب بان وجوب الثمن ليس باعتبار
تعدي القول اليه بل لان قوله في حق نفسه صحيح فكان ... الثمن فداء تخليصا
للعبد ثم الولاء لا يثبت في حق احد ان كان في زعمه انه الاصل وان كان زعم انه حر بل
باعتاق البايع فالولاء موقوف لان كل واحد ينفيه عن نفسه فان البايع يقول
ما اعتقته بل عتق باقرار المشتري وهو يقول اعتقه البايع قالوا لانه يتوقف
ولا مرد الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان الولاء لا يحتمل النقض
بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب واما على قول الشافعي ففي البايع يرجع في قوله بعت
الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء وغيره يبقى الدليل
فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري فاما قول المشتري انه حر فليس براجع الى
اصل عرف بدليله اذ ليس له على ثبوت الحرية دليل استصحبه بذلك الدليل فلم يكن
حجة على خصمه وهو البايع قال رحمه الله وان الاحتجاج بتعارض الاشباه مثل
قول زفر ان غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل
ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك وهذا عمل بغير دليل لان الشك امر حادث
فلا يثبت بغير علة ولانه يقال له اتعلم ان هذا من اي القسمين فان قال لا ادري
فقد جهل وان قال نعم لزمه التامل والعمل بالدليل قيل الاحتجاج بتعارض
بتعارض الاشباه هو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض اصلين
يمكن الحاقه بكل واحد منها مثل قول زفر في غسل المرافق في الوضوء انه ليس
بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقوله تعالى الى المسجد الاقصى
فانه داخل في الاسراء وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى اخره ومنها
ما لا يدخل ثم اتموا الصيام الى الليل وكقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ولهذه الغاية شبه
بكل منها الدخول حرف الغاية عليها فلشبهها بالاول يدخل وبشبهها بالثاني لا يدخل
وليس احد الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك قال



الشيخ وهذا عمل بغير دليل لان الشك حادث فلا يثبت بغير علة واعلم اني اذكر ترتيب ما
ذكر في دليل هذه المسألة ليطابق بما ذكره الشيخ فيظهر ما هو المراد من ذلك ذكر في بعض
الشروح نقلا عن التقويم والميزان ان الشك حادث فلا يثبت بغير علة فان قال دليله
تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل فان قيل دليله دخول بعضها
وعدم دخول بعضها نقول له اتعلم ان هذا المتنازع من اي القسمين ام لا فان قال
اعلم لا يكون فيه اذا شك لان الشك مع العلم لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد اقر
بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هنا هو مما لا يمكن الوقوف عليه بالطلب كان معذورا
لكن لا تصير حجة على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليله وما يقدم عليه دليلا اخر وفيه
نظر وذلك لانه قال والشك امر حادث لا يثبت بغير علة وهو يقتضي ان الشك
اذا ثبت بدليل يكون قولا وفيه حقا وقد قطع النظر عن الاستفسار وحكاه دليلا
اخر فتم الكلام على ان دليله تعارض الاشباه ودليله تعارض الاشباه في دخول
بعضها وعدم دخول بعضها وثبت دليل الشك فيكون دليلا على عدم الدخول كما
قال زفر ولعل توجيه قول الشيخ ان يقال والاحتجاج بتعارض عدم الدخول
بغير علة اي ان الحادث بعد المعلول لا يصلح علة لذلك المعلول فثابت بالضرورة
واما الشك امر حادث بعد المعلول فلان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية
والشك انما يحدث في دخول بعض الغايات وعدم دخول بعضها فالمعلول
اذا بعض علة الشك فلا يصلح الشك علة له لئلا يلزم تقدم المعلول على علته
فان قيل يجوز ان يكون الشك معلولا لدخول بعض الغايات وعدم بعض دخله
لعدم دخول بعض اخر كالمرافق مثلا فالجواب ان المرافق اي ان تكون داخلة
في الواقع او غير داخلة فيه بالقسمة الحقيقية وعلى التقدير يكون من جملة العلة فلا يكون
معلولا له ويؤيد هنا ما ذكره من الاستفسار انه لا بد وان يكون من احد القسمين
فيسال عن علمه بذلك فان قال لا ادري فقد جهل وما ثبت جهلا لا يصلح حجة
وان قال نعم زال الشك ولزمه التامل والعمل بالدليل ويجوز ان يوجه
فساد الاحتجاج بتعارض الاشباه على فساد الوضع فان الشك على تقدير
صلاحيته للعلية انما يقتضي التوقف دون المثبت الى احدهما فكان من قبيل
اسناد خلاف مقتضى الوصف اليه قال رحمه الله واما الذي لا يستقل الا
بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو
يبول وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك
قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض بدل الكتابة
لان اداء بعض البدل عوض مانع عندنا فلا يبقى الا الدعوى وانما

واما الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل في الاحتجاج الا بانضمام وصف آخر كجعل الفرق
به بين المقيس والمقيس عليه فباطل وذلك مثل تعليل بعض اصحاب الشافعي رح
في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول قال
الشيخ وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا واختلف الناس في تفسير الظاهر والباطن
هنا فقيل لا ظاهرا الا انه ليس على موافقة العلل المنقولة من السلف ولا باطنا لانه لا تأثير
لمس الفرج في نقض الوضوء كما اشار اليه عمر رض بقوله ما ابالي امسست ذكري ام انفي
وقيل لا ظاهرا اي له قياسا جليا ولا باطنا اي له قياسا خفيا يعني ليس بقياس ولا استحسان
وقيل لا ظاهرا اي طردا ولا باطنا اي له تأثيرا ويجوز ان يكون لا ظاهرا لان الظاهر هو
ما يكون على صورة التعليل بذكر شيء لا يكون هو الدعوى ولا جزؤها وهذا ليس كذلك
لانه اعادة بعض الدعوى وهو مس الفرج ولا باطنا لان الباطن في التعليل ان يكون
الوصف امرا يضاف اليه الحكم والدعوى لا يضاف الى جزئها ولا رجوعا الى اصل يعني
ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه لان نفس المس ان جعل مقيسا عليه لزم قياس
الشيء على المس وان جعل المس مع وصف آخر لزم ان لا يكون الفرع نظيرا للاصل
وذلك مما يفسد القياس وكذا قولهم هذا يعني المكاتب الذي لم يؤد من بدل الكتابة
شيئا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض الكتابة ثم اعتقه عنها
لان هذا الوصف وهو اداء بعض البدل عوض مانع عن التكفير عندنا ولم يوجد المانع
في الفرع فيقع به الفرق بين الاصل والفرع ويبطل القياس فيبقى قوله لا يجوز
التكفير بالمكاتب لانه مكاتب دعوى بلا دليل ومصادرة على المطلوب قال
رحمه الله واما الذي يكون مختلفا فمثل قولهم فيمن ملك اخاه انه شخص يصح التكفير
باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من
التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف في ذلك
ظاهر فلا يبقى وصف اصلا الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه فاسد
ايضا وذلك مثل قول اصحاب الشافعي فيمن ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه
فلا يعتق بالملك كابن العم واعلم ان الملك في القريب اقسام ثلثة ما يوجب الاعتاق
بالاتفاق وما لا يوجبه بالاتفاق وما اختلف فيه فالاول في قرابة الولاد والثاني في
بني الاعمام ومن بعدهم والثالث فيما اذا كان ذا رحم محرم منه كالاخوة والاخوات ومن
بعدهم فعندنا يثبت العتق وعنده لا يثبت ولا بد ههنا من بيان اصلين احدهما
ان علة العتق عندنا المحرمية في القرابة وقد وجدت فيثبت العتق وعنده
الولاد ولم يوجد فلم يثبت. الثاني ان من اشترى اباه او ابنه ناويا عن الكفارة يخرج به
عن العهدة عندنا ولا يخرج عنده واذا عرف هذا فاذا علل في عدم عتق الاخ على
اخيه بالملك بقولهم انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم

واذا



واذا علل في عتق الاب على الابن بانه شخص لا يصح التكفير باعتاقه فيعتق عليه كالابن كان
تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا فان عتق القريب وان كان مستحقا بالملك يتأدى
به الكفارة عندنا كما مر فلا بد من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك صلة للقريب
يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف على عدم وقوع العتق
في الملك فقبل اقامة الدليل ومساعدة الخصم في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان
تعليلا بلا وصف حقيقة فكان فاسدا وكذلك تعليلهم لبطلان الكتابة الحالة بانه عقد لا يمنع
من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا
فان عندنا الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق من التكفير حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال
بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل يكون فاسدا قال واما الذي
لا يشكل في فساده فمثل قول بعضهم ان السبع احد عددي صوم المتعة فكان شرطا
لجواز الصلوة كالثلث يريد به قراءة الفاتحة ولان الثلث احد عددي مدة المسح فلا
تصح به الصلوة كالواحد ولان الثلث او الآية ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به
الصلوة كما دون الآية ولان هذه عبادة لها تحريم وتحليل فكان من اركانها ماله عدد
سبعة كالحج وكما قال بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن التثليث سنة
في ادائه كالقطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى فساده الاستدلال بما لا يشكل
في فساده لا شك في فساده وذلك مثل قول بعض اصحاب الشافعي في تعليل اشتراط قراءة
الفاتحة في الصلوة ان السبع احد عددي صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلوة كالثلث
يريد بذلك ان قراءة ثلث آيات في الصلوة شرط عند ابي يوسف ومحمد فنقول هذه عبادة
العدد الثالث شرط فيها العدد الثلث وكل عبادة شرط فيها العدد الثلث شرط فيها
العدد السبع فهذه العبادة شرط فيها العدد السبع اما بيان الاولى فلانهما قائلان به
واما الثانية فكالمتعة فان المتمتع او القارن اذا لم يجد الهدي صام ثلثة ايام في الحج و
سبعة اذا رجع قالوا هذا الاستدلال لا يشكل في فساده لبعد ما بين التمتع والصلوة
ولكون ما وجب في الصلوة من القراءة ركن من اركانها وما وجب في التمتع ليس كذلك
ولكون ما وجب في التمتع متفرقا في وقتين وقراءة الفاتحة ليست كذلك ولكون
ما وجب في التمتع انما هو مرة واحدة وقراءة الفاتحة في الصلوة متكررة بعدد
الركعات ولان ما وجب في التمتع للنسك بعد تمام العبادة وما وجب في الصلوة
من القراءة ليس كذلك فكان فاسدا في جميع الوجوه فلهذا لا يشكل في فساده ولقائل
ان يقول نفس ما به الشبه لا يلزم ان يكون شبها في جميع الوجوه واصل كبعدها وما ذكروا
صورة قياس لا خلل فيها ولا في مادتها فهو كقولكم في مسح الراس انه مسح فكل
ما هو مسح لا يسن تكراره فمسح الراس لا يسن تكراره وان كان مسح التيمم خلف

ومسح الجبيرة تخالفه في انه غير موقت ومسح الخف خلف عن غسل
دون مسح الرأس والاختلاف في هذه لم يجعله مما لا يشكل في فساده فكذلك فيما قالوا
الرجل دون مسح الرأس
والجواب انهما تشاركان في كونهما مسحين متعلقين بالوضوء بخلاف ما ذكروا فانه لا مشاركة
بين المقيس والمقيس عليه الا في اسم الثلث والسبع ومثل ذلك لا يثبت حكم شرعي عن
لا مناط به على ان القياس الذي ذكروا يقتضي ان يكون قراءة عشر ايات شرطا وهم
ليسوا بقائلين به وكذلك قولهم ان الثلث احد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة
كالواحد ومعناه ان المقيم يمسح يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها بالحديث قال
فالثلاث احد عددي مدة المسح فلا تصح به الصلوة كما لا تصح بالعدد الآخر هو الواحد
وكذلك قولهم ان الثلاث ناقص العدد عن السبع يعني كما ان ما دون الاية ناقص
عن الاية فكذلك ناقص عن السبع فحكم حكم ما دون الاية لانه ناقص العدد
عن الاية فكذا الثلث لانه ناقص العدد عن السبع وكذلك قولهم هذه عبادة لها
تحليل وتحريم وكل ما له ذلك كان من اركانها ما له عدد سبعة كالحج وكذلك قول بعض
مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام بغير آلة الوضوء ففعل يقام في اعضاء الوضوء
وكل فعل يقام في اعضاء الوضوء لا يحتاج الى نية فالوضوء لا يحتاج الى نية اما الاولى
فظاهرة واما الثانية فكقطع اليد او الرجل قصاصا او سرقة والاشتغال ببيان
فساد المثال هذا مثل الاشتغال بوضعها لوضوح فسادها ولقائل ان يقول
ما الفرق بين قولكم المائع مزيل بطبعه وكل ما هو مزيل بطبعه لا يحتاج في عمله
الى نية اما الاول فظاهرة واما الثانية فكازالة النجاسة العينية
وبين ما ذكروا من قولهم الوضوء فعل يقام في اعضاء الوضوء والجواب ان تعليلنا
موافق للقول المنقول عن السلف بل هو منصوص عليه كما ان النبي قال
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فكذلك يعني لو هو اي الماء
مزيل بطبعه حيث جعل الماء يتنجس بالمضمضة من غير ان تكون فيها
نية ولا يكون ذلك الا اذا
الحق الكلام فدل على انه مزيل بطبعه
خلاف ما ذكروه قال رحمه الله واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله
بعضهم حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة لان لا دليل عندك لا رجل
في الدار وهذا الاحتمال وجوده ولا دليل على احتمال وجوده
دليلا قيل المسؤول عن حكم الحادثة اذا اجاب فبالنظر الى طلب الدليل
منه ثلثة اقسام من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا اعلم
حكم الله في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو
من ادعى ان حكم الله الجواز مثلا او عدمه لانتصابه مدعيا ومن هو مختلف فيه كالذي



كالذي ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فان العلماء اختلفوا
فيه فقال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره
عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد بقول الشيخ فقد جعل
بعضهم حجة للنافي اي على خصمه وقال بعض العلماء يجب على النافي اقامة الدليل
في العقليات دون الشرعيات وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا ملزمة وعندنا
وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات كذا في التقويم
واصول شمس الائمة وغيرهما احتج الاولون بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
الاية وجه الاستدلال ان الله علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة يعني
عن غير الاشياء المذكورة في الاية وبالمعقول وهو ان النافي متمسك بالنفي والنفي عدم
اصلي والعدم ليس بشيء فلا يحتاج الى دليل بخلاف المثبت فانه لكونه مدعيا يحتاج
المثبت الى الدليل واحتج الفارق بين العقلي والشرعي بان مدعي النفي والاثبات
في العقليات يدعي لحقيقته الوجود والعدم فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات
فمدعي الاثبات يدعي حكما شرعيا فيطالب بالدليل واما النافي فانه ينكر وجوده
ويدعي انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يحتاج الى دليل واحتج الفريق الثالث
بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود فاما من ادعى دليل الوجود فلا
يكون حجة عليه لان العدم احتمل التغير بدليله وهو يدعيه فيكون حجة في حق
نفسه دون صاحبه واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وجه الاستدلال
ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى الذين قالوا ذلك القول نافيا دخول
المسلمين واثبتوا دخول اليهود والنصارى ثم امر نبيه عليه السلام ان يطلب البرهان
على النفي والاثبات جميعا كذا في عامة الكتب وفيه اما اولا فلانا نقلنا في تحرير المبحث وتقرير
الاقوال ان النفي الذي لا يحتاج فيه الى دليل عند من قال به هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة
بان يدعي نفي الحكم مذهبا ويدعو غيره اليه لا النفي الذي يكون حكما سلبيا كعدم الجواز
وعدم الدخول ونحو ذلك وليس النفي في الاية من ذلك بل هو من قبيل الثاني فلا يكون
الدليل مطابقا للمدعى واما ثانيا فلجواز ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده
لا عليه وعلى النفي جميعا لان قيل معنى قوله تعالى لن يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة
الا لمن كان هودا او نصارى اجيب بان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال
وفي ذلك ضعف لا يخفى على المحصل دعي هذا حول الشيخ من الاستدلال الى بيان
بطلان الاستدلال به فقال وهذا باطل بلا شبهة لان لا دليل بمنزلة نفي للدليل
ونفي الشيء لا يكون نفسه ونبه على ذلك بما هو اقرب الى الذهن بقوله لان لا دليل
بمنزلة لا رجل في الدار وهذا الاحتمال وجوده اي وجود الرجل في الدار فلا دليل كيف

وكيف صار دليلاً قيل لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلاً على النفي
احتمل وجوده وكيف صار دليلاً ... واجيب بان لا دليل ليس بمنصوص على نفي الدليل
ضرورة لعدم الواسطة بين النفي والاثبات واجيب بان لا دليل ليس بمقتصر على نفي الدليل بل
بل معناه عدم الدليل على حكم الله تعالى في الحادثة نفياً كان او اثباتاً وهذا الذي ذكره
الشيخ يصلح دافعاً لجميع ما ذكر فيه من المذاهب فلهذا اقتصر عليه قال رحمه الله
ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزله
الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر نترك به القياس اذ موجب العمل بالقياس وموانه
لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم توجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يعلم الدليل
مع احتمال قصوره عن غيره في درك لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد
فيما اوحي الي محرماً لانه علام الغيوب فشهادته بالعدم دليل قاطع على علمه اذ لا يجري عليه السهو ولا
يوصف بالعجز فاما البشر فيوصف بالعجز فلا نجد السهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى
السفه والعته ولم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل ه
هذا نقض اجمالي فانه لما قال لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلاً ورد عليه ما ذكر محمد
اي لم يكتف في العنبر انه لا خمس فيه واستدل على ذلك بقوله لانه لم يرد فيه الاثر
اجاب بقوله لانه قد ذكر يعني محمداً لم يكتف على الاستدلال بالنفي بل ذكر ايضاً حيث حكى
عن ابي حنيفة انه لا خمس في العنبر انه بمنزلة السمك فقلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس
قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء ومعنى كلامه ايضاً ان عدم الخمس في العنبر ليس
بعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد اثر نترك به القياس فيجب فيه الخمس
الغنائم وانما يجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي
المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في
يد العدو ولان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع فكان القياس نافياً لوجوب الخمس
في العنبر فكان العمل بالقياس وليس ذلك احتجاجاً بلا دليل ولما فرغ من دفع
النقض ذكر دليلاً آخر على ان لا دليل لا يصلح دليلاً بقوله ولان الناس يتفاوتون في العلم
والمعرفة بلا شبهة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فقول القائل لم يعلم الدليل
مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة وههنا تنبيه لا بأس بذكره
وهو ان المناسبة بين العالم والمعلوم لا بد منها فمهما كانت المناسبة بينهما اكثر كان
العلم اقوى ولهذا ان الانسان في زمان عمره لا يدرك ما يريد في كل آن بل
في كل ساعة من الزمان لان ذلك لحقارته بعيد المناسبة عن مدركه الذي هو النفس
الناطقة وكذلك قد يعجز عن معرفة احقر الاشياء لبعد ما بينهما من المناسبة فاذن
كل نفس كان اكثر مناسبة بالمعلومات كان اعلم بها فلا بعد ان يكون شخص قد
عجز عن ادراك دليل وغيره قادر عليه فالاحتجاج بلا دليل لا يكون حجة لجواز كون
التقصير من المستدل لبعد مناسبة ما بينه وبين مداركه ولهذا صح هذا النوع يعني



يعني الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرماً لانه هو
الشارع وهو الاعلم مطلقاً فشهادته بالعدم دليل قاطع على علمه اذ لا يجري عليه السهو
يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه والعته ولم يناظر ومن شرع في العمل
بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل وحاصل الكلام من احتج بلا دليل فحاله لا يخلو من
الشيئين اما انه يدعي معرفة كل شيء وانه لا دليل في الواقع فتوجهه لا يناظر العلم
بالنفي عن سبب فانه لما لم يحصل للعقل معرفته بالنفي عن ضرورة واستدلال كانت
حاصلة بالتقليد اذ ليس بعد الاستدلال الا التقليد وهذا اذا كان التقليد معرفاً
يجعل المجهول قلادة في عنقه بلا دليل وان اذا كان متعيناً يجعل قول الغير قلادة
في عنقه من غير دليل فيكون نقضاً ومن جوز العمل بلا دليل اضطر الى القول بجواز
التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل وقد ذم الله تعالى اقواماً باتباع الآباء بمعنى انه روية
والسماع من غير نظر واستدلال بقوله انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون
ولا نظن اتباع صاحب الوحي والاخذ بالاجماع ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي
الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز بين الشيء وغيره لا يقع الا بالاستدلال
وقيام المعجزة على صدقه فوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بالنص ووجوب قبول
قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن تقليداً لان شرطه عدم الحجة وقد
قامت الحجة ههنا قال رحمه الله باب حكم العلة فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص
فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وقد ذكرنا
ان التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه
شرع في بيان حكمه فقال فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص
فيه ليثبت الحكم فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ اي اشتراط ان لا يكون فيه نص فلما
تقدم من انه ان كان فيه نص يلزم اما الاعتبار الاضعف مع وجود الاقوى ان كان موافقاً
او اعتبار تضاد النص واما الثبوت بغالب الرأي فلان القياس حجة ظنية وسنذكر ان
ان المجتهد يخطئ ويصيب وفائدة ذلك انه لا يفيد القاطع وانما قال الحكم الثابت بتعليل
النص ولم يقل بالقياس لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل
فان قيل كلام الشيخ ههنا يناقض ما تقدم من جعل التعدية شرطاً للقياس فان شرط
الشيء يسبقه وحكمه يعقبه وسبق الشيء على الشيء يناقض تأخره عنه اجيب
بان المراد من كونها شرطاً انها شرط للعلم بصحة القياس لا شرط نفس القياس قوله
وقد ذكرنا يعني في باب الشروط ان التعدية حكم لازم عندنا خلافاً للشافعي وذلك بناء
على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة عنده والنص معرف لثبوت الحكم بها لانه
لو لم يضف الحكم الى العلة في النص لم يكن اثباته في الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك
كان التعليل بدون التعدية صحيحاً لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف كما في العلة العقلية

العلة في

والمنصوصة وغيره نظرا لان الحكم ليس بثابت بتلك العلة بل بمثلها وعندنا الحكم فيه ثابت به
لا بالعلة لما ذكرنا آنفا وح لم يفد التعليل بلا تعدية فكان لغوا وهذا انما يستقيم على القول
الصحيح وهو ان لا يجعل التعليل اعم من القياس اي اذا كان التعليل ح قد ينفك عن التعدية
كما تقدم قال رحمه الله واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات
الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم
بسبب وشرط باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل لان التعليل شرع مدركا
لاحكام الشرع على ما بينا وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وفي اثبات الشرط وصفته ابطال
الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب احكام الشرع بالراي باطل كذلك رفعها وما القياس الا اعتبار
بامر مشروع فبطل التعليل لهذه الاقسام كلها وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعي
اي اذا ثبت ما قلنا من كون التعدية حكم التعليل قلنا ان جملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل
لاجله اربعة اقسام اثبات الموجب او صفته واثبات الشرط او صفته واثبات الحكم او صفته
والرابع التعليل لتعدية حكم معلوم سببه وشرطه باوصاف معلومة والباء الاولى يتعلق
بمحذوف اي ثابت بسببه والثانية يتعلق بقوله معلوم وخص القسم الرابع بالتصريح بالذكر
لانه هو المقصود من التعليل وهو الاقسام الثلثة الاول باطل واعلم ان ما يتصور اثباته
او نفيه على ثلثة اقسام قسم جائز بلا خلاف وقسم محال فيه بلا خلاف وقسم فيه اختلاف
اما الاول فهو اثبات الحكم بطريق التعدية الى فرع من اصل بالشرائط المذكورة عند القائلين
بالقياس والثاني اثبات السبب او الحكم بطريق التعدية من اصل منعه المحققون من اصحاب
الشافعي والثالث مذهب عامة اصحابنا وجوزه اكثر الاصوليين واختاره الشيخ واليه اشار
في اخر الباب بقوله نعلم ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل التعليل
لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية واستدل على ذلك بقوله لان التعليل وتقريره ان
التعليل لاحكام الشرع واحكامه بالراي ابتداء باطل لان التعليل جعل مدركا لاحكام الشرع
فيما بينا في اول باب القياس ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع وان احكام
الشرع بالراي ابتداء باطل فكان في ذلك تشريعا ونسبة ذلك الى العباد وفي اثبات
الموجب وصفاته اثبات الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثباته صفته
فلان الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان
نصب الشرع بالراي ابتداء ونصب احكام الشرع بالراي باطل وقوله وكذلك رفعها
متصل بقوله وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه لان الحكم بدون الشرط
يكون ثابتا مطلقا وعند ما شرط له شرط تعلق به ولم يوجد دونه فكان اثباته
بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا واما في اثبات وصف الشرط فلان الوصف
مقيد كالشرط كما تقدم فيتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات وصفه رفعا
للحكم ونسخه وذلك باطل قوله وما القياس الا اعتبار بامر مشروع تاكيد لقوله وكذلك





رفعها ومعناه رفع الاحكام المشروعة بالراي ليس حكما مشروعا وما القياس الا اعتبار
بامر مشروع فيمكن جعل عبارته تعويل لان القياس لا يكون بدون الاصل اصلا ومتى كان لرفع الاحكام
المشروعة اصل يرجع اليه لا يكون ممتنعا كما سنذكره لا يقال جوز ان يجعل القياس بمعنى
التعليل مجازا لان التعليل ح اما ان يكون بمعنى القياس او اعم منه والاول لا فائدة في العدول
اليه والثاني لم يستلزم الاعتبار بامر مشروع فتامل فبطل التعليل لهذه الاقسام حتى
وبطل التعليل لنفيها ايضا لان النفي ليس بحكم شرعي والتعليل لاحكام الشرع ولما كان
جملة بطلان نفي تعليلنا علة لبطلان تعليلها كما جرات عطف الثاني على الاول بلفظ
الماضي واذا بطلت هذه الوجوه كلها لم يبق الا الرابع وسنذكره ان شاء الله واحتج المخالف نعوت
مطلقا بانه لو جاز التعليل للتعدية في الاسباب والشروط لكان تحكما بين الاصل والفرع
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ح يكون قياسا والابد له من ركنه وهو
الوصف الجامع بينهما واما بطلان اللازم فلاستلزامه الخلف وبيانه انا اذا قسنا اللواطة
على الزنا مثلا في السببية بمعنى جامع كان الموجب للحد ذلك المعنى المشترك واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لما سند الحكم الى المشترك استحال اسناده الى خصوصية
كل واحد منها لانه يلزم منه بطلان القياس واما بطلان اللازم فلانا فرضناه سببا وهو الزنا
لا يكون ح سببا هذا خلف والجواب بمنع الملازمة لما لا يجوز ان لو قسنا اللواطة على الزنا بمعنى
جامع كان الموجب ذلك المعنى المشترك بل الموجب للحد خصوصية كل واحد من الوصفين
والمعنى الجامع انما اشتراكهما في سببية الحد ومن مستند اليه فانما موجب هذا القياس
وان الحكم الذي هو الحد فليس ثابت بالقياس حتى يستند الى المعنى الجامع قال رحمه
واما نظير القسم الاول فمثل قولهم ان الجنس بانفراده لا يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب
للحكم فلم يصح اثباته بالراي ولا نفيه بالراي انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته او اقتضائه
وان لم يكن اصلا فيه السفر انه يسقط شطر الصلوة ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بما ذكرنا
فقلنا في مسئلة الجنس انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة حراما بما ذكرنا في العلة
ووجدنا هذا كما يستوي شبهة بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربوا وقد وجدنا
في النسيئة الفضل وهو الحلول المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد
وصفي العلة فاثبتناه بدلالة النص وكذلك فقلنا في السفر لان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى
تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض وكذلك فعلنا في السفر لان النبي عليه السلام
فلا يصح رده ولان القصر ليس بحقيقة بخلاف الفطر في السفر ولان التخيير على وجه لا يتضمن رفقا

اي بيان مثال القسم الاول مثل قولهم يعني اختلاف العلماء في ان الجنس بانفراده هل يحرم
النسيئة ام لا وهذا خلاف اي اختلاف منهم وقع في الموجب للحكم وهو حرمة النسيئة فلم يصح
اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالراي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالراي
ايضا لان النافي يتمسك بالعدم الاصلي فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه

لانه متى جهوان دليل خصمه صحيح لا يبقى حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل
ليثبت العدم به فظاهر الفساد واما جعل الكلام في ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة
باشارة النص او بدلالته او باقتضائه وكذلك اختلافهم في السفر انه مسقط لشطر الصلاة
ام لا فيصح التكلم فيه بالقياس لان المثبت ليس له اصل يقيسه عليه وانما في تمسكه
بالعدم الاصلي حاله ما تقدم فلا بد في التكلم في كل واحد بما يتعلق بالنص اشارة كانت
او دلالة او اقتضاء كما قلنا فيما مر ان علة حرمة ربوا الفضل القدر والجنس اسند الا
بالنص لا بالتعليل ووجدنا هذا يقتضي تحريم الفضل حكما ستوي شبهته حقيقته ما
بالنص وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض و
شبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رايهما
انهما سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تلحق الشبهة بالحقيقة لجاز لعدم تحقق
الفضل وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول اي النقد المضاف الى
صنع العباد لان النقد خير من النسيئة وهو شبه المال والناس يبذلون المال في مقابلته
حتى يزيد الثمن اذا كان نسيئة ولم يسقط اعتباره وان كان فضلا في حق الوصف كالجودة
لكونه حاصلا بصنع العباد والاحتراز عنه ممكن بخلاف الجودة لكونها حاصلة بصنع الله
ففي اعتباره حرج عظيم والاحتراز عنه غير ممكن والى هذا الفرق اشار بقوله المضاف
الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة اي علة حرمة حقيقة الفضل وهو احد
وصفي العلة لان العلة القدر والجنس فالجنس شطر العلة وله حكم الوجود في نفسه
وحكم العدم في حق الشطر الاخر فكان دائرا بين الوجود والعدم فيثبت له شبهة
الوجود فانعقد علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاط
تعمل عمل الحقيقة فانتفى هذا الحكم وهو حرمة النسيئة عند وجود الاخر وهو احد
وصفي العلة الربوا بدلالة النص واثبت كون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص
فان النص لما اوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل دل على سببية
الجنس لحرمة النسيئة هذا ما ذكروا في توجيه قول الشيخ وفيه نظر لان الجنس بانفراده
اذا وجد من كل وجه فلا يجوز ان يكون شبهة العلة باعتبار انه شطر العلة وان
اذا كان له شبهة الوجود لا حقيقة فلا نم ان فيه الشبهة العلية ولعل الاولى
ان تقول في توجيهه ان الشرع في بيع هذه الاشياء اوجب التسوية
صورة بقوله كيلا بكيل فان الكيل هو المسوي صورة ومعنى بقوله عليه السلام
الحنطة بالحنطة فان الحنطة هو المسوية معنى اذ الفضل كما يتحقق بحسب الصورة
يتحقق بحسب المعنى فوجوب التسوية في الوصفين احترازا عن النوعين من الفضل
وهذا دل هذا على ان العلة لهذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال عليه السلام في اخر الحديث
واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان كان يدا بيد فاسقط احد الحكمين



وهو التسوية صورة عند انتفاء احد الوصفين وهو الجنس وحكم ببقاء الاخر وهو التسوية
صورة عند انتفاء احدهما وهو معنى عند بقاء الاخر وهذا قد دل على ان كل قوله اذا اختلف
النوعان الى اخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن الفضل من هو فضل النقد وان
علة هذا الحكم كون هذه الامثال متساوية في المالية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث
المعنى اولى لانه مستو من حيث المعنى والنقد ايضا فضل من حيث المعنى وقد دل الحديث
بدلالته على علية الجنس وتبين باخر الحديث ان الحكم الاول وهو حرمة الفضل متعلق و
بوصفين والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين فاطلاق الشبهة العلة عليه بالنظر
الى المجموع لا الى نفسه وعورض بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين
فلان لا تحرم شبهته بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم كان على الحل وما ذكرنا على الحرمة
والترجيح للمحرم قوله وكذلك قلنا في السفر يعني كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالتعليل
كذلك حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة لا بالتعليل واستدل على ذلك بوجوه
ثلثة الاول بالحديث وذلك لان النبي قال ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته
ووجهه ان هذا التصدق بما لا يحتمل التمليك وما هو كذلك فهو اسقاط محض لا يصح
رده لان التصدق لا يصح رده اما انه لا يحتمل التمليك فظاهر واما انه بعد ذلك اسقاط
محض فلانه كالتصدق بملك القصاص فلا يكون القبول من شرطه ولا يرتد بالرد لا شيء
اذا اصلا من صاحب الشرع الواجب الامتثال وهذا بخلاف ابراء الدين فانه يتوقف على القبول
ويرتد بالرد لوجود معنى التمليك فيه والثاني قوله ولان القصر نفس تخفيفا يعني
ان السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله تعالى ووجهه التخفيف متعين في القصر
بالضرورة بخلاف الفطر في السفر فان التخفيف غير متعين في الافطار اذ في الصوم يسر
تيسير فيختار ايهما شاء كما مر في باب العزيمة والرخصة والثالث قوله ولان التخيير
على وجه لا يتضمن دفعا يعني المضرة ونفعا يعني جلب منفعة في تفويض المشيئة رفقا
من صفات الالوهية فان الله تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود الى دون
العبودية اذ للعبد اختيار مانية ونفع له وهنا لطيفة لا بأس بالتنبيه عليها
قال النبي عليه السلام انه ليس احد اغير من الله ومن غيرته حرم الفواحش وحكم الغيرة ليس بمجرد
التلبس بالفعل المحرم فقط بل الموجب هو التلبس بصفة المشاركة لمقام الربوبية بالاطلاق
في التصرف ومباشرة الفاعل كل ما يريد فانه الذي يفعل ما يشاء دون حجر ولا منع
من سواه فالتقليد والحجر لا يناله فمتى رام احد اطلاق التصرف بمقتضى ارادته
فقد رام الحق مشاركة الحق في اوصاف ربوبيته ونازعه كبرياءه فلا جرم كان ذلك
سببا لظهور احكام الغيرة المستلزم للغضب والعقوبة وليس في اركان الصلوة رفق
اصلا لانه لا يتعلق به ثواب لم يكن في القصر فكان اختيار الاطلاق نازعا الى الشركة
والاجور للعبد ذلك حمده المعاني التي ذكرناها في اثبات الموجب دلالات النصوص

ليست بانيسة قال رحمه الله واما صفة التشبيب فمثل صفة السوم في الانعام
اشتراطها احلها ومثل صفة الحل في الوطي له بثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم
في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة واما اثبات صفة
الموجب ابتداء فمثل صفة السوم فان العامة شرطها لوجوب الزكوة اشتراط صفة النمو
الحقيقي او التقديري في اموال التجارة وقال مالك لا يشترط ذلك واوجب الزكوة في
اموال الغنم والابل العلوفة ولا يصح التكلم فيه نفيا كان او اثباتا بالراي وانما يتكلم بالنص
فاستدل مالك باطلاق قوله خذ من اموالهم صدقة وبقوله عليه السلام خذ من الابل الابل
وبقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وبقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة من غير تقييد
واستدل العامة بقوله عليه السلام في الابل الحوامل صدقة وليس في البقر المثيرة صدقة
وبقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وذكر في الاثار شرطها بهذه الاخبار والعمومات
المذكورة خصت منها ما دون النصاب والتوجيه بالوجوب للاحتياط ومثل صفة الحل في
الوطي لاثبات حرمة المصاهرة شرطها الشافعي بالنص وهو قوله تعالى وامهات
نسائكم لا بالتعليل ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
والاستدلال فان الزنا سبب الولد وهو الاصل في استحقاق هذه الحرمة كالوطي الحلال
فيلحق به دلالة كما مر ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة فان الشافعي
جعله سببا بصفة انه حرام فيلحق باخطا العمد بالاولوية وجعلناه سببا بصفة كونه
كونه خطا لاشتماله على الوصفين الحظر والاباحة فلا يجب في العمد لعدم جهة الاباحة
فيه فيتكلم فيه بالدلالة لا بالتعليل ومثل اختلافهم في صفة اليمين الموجبة للكفارة
انها بصفة العقد سبب او بصفة القصد عنده بصفة القصد فتجب في الغموس كما
في المعقودة وعندنا بصفة العقد لكونه مشتملة على صفتي الحظر والاباحة فلا تجب
في الغموس لانها حرام محض فيتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالتعليل وقد مر الكلام فيها
قال رحمه الله واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة
ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق
عند الشافعي والاختلاف في الصفة مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال
ونساء عدول لا محالة ام شهود ام موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط
جواز بغير النية واما اختلافهم في الشرط فكاختلافهم في شرط التسمية لحل
الذبيحة وعندنا هي شرط فلا يؤكل متروك التسمية عامدا وعند الشافعي ليست
بشرط بل الشرط الملة لا غير وقد تقدم الكلام فيه ومثل اشتراط الصوم فيه
لصحة الاعتكاف فان الصوم شرط عندنا لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم خلافا له
ومثل الشهود في النكاح فانه شرط عند العامة لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
خلافا لمالك فانه شرط الاعلان ومثل اشتراط قيام ملك النكاح لوقوع الطلاق

حتى لا



حتى لا يقع الطلاق في العدة في الطلاق البائن عند الشافعي وعندنا الشرط اي النكاح او العدة
فتبقى المرأة بتصور الطلاق في العدة بعد البينونة محلا له لقوله عليه السلام المختلعة يلحقها
يلحقها الطلاق ما دامت في العدة واما في الطلاق الرجعي فانها تبقى محلا له بلا خلاف
اما عندنا فلبقاء الحل واما عنده فلبقاء اصل الملك وقيل معناه اشتراط النكاح
لصحة اليمين بالطلاق وهو التعليق وهذه كلها شروط لا يجوز نفيها ولا اثباتها بالتعليل
ابتداء بل بالنص اما بعبارته او دلالته واما الاختلاف في صفة الشرط فمثل اختلافهم
في صفة الشهود في النكاح فان الشافعي يشترط الذكورة والعدالة فيهم حتى لا
ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة فاسقين وعندنا لا يشترط ١٧
فينعقد بشهادة رجل وامرأتين وبشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة الرجال
الموصوفين بالعدالة استدل الشافعي على ذلك بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل فان عبارته تدل على اشتراط العدالة ولفظ التثنية يشير الى نفي شهادة
النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا في الرجال واستدلت اصحابنا على نفيها باطلاق قوله
فان لم يكونا رجلين الاية وباطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ومثل قولنا ان الوضوء
شرط للصلوة بغير النية اذا لم يرد به القربة مستدلا في ذلك بدلالة الاجماع فانه
لو صلى صلوات كثيرة بوضوء واحد جاز بالاجماع فلو كانت صفة القربة شرطا فيه
لكان نية كل صلوة وارادتها عند الوضوء شرطا ولما لم يشترط علم ان صفة القربة
ليست بشرط وفيه نظر لان الوضوء الواحد شرط فكذلك النية الواحدة للجميع ولان
دلالة الاجماع ليس باشارة النص ولا من دلالته ولا من اقتضائه والاولى ان يستدل على ذلك
باية الوضوء فانها باطلاقها عن النية تقتضي جواز الوضوء بلا نية قال رحمه الله واما
الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرمة الملامسة
ومثل اشعار البدن اما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة فانها غير
مشروعة عندنا خلافا للشافعي ولا يمكن نفيها ولا اثباتها بالتعليل فتمسك الشافعي
بقوله عليه السلام صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وبما روي
عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه انه قال من احب ان يوتر بركعة فليفعل واستدل
اصحابنا بما اشتهر عنه عليه السلام انه كان يوتر بثلث ولا يسلم الا في اخرهن وبما روي انه عليه السلام
نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزأت ركعة قط ومثل اختلافهم في صوم بعض
اليوم فانه مشروع عند القفال من اصحاب الشافعي حتى لو اكل في اول النهار ثم بدا له
ان يصوم باقيه جاز عنده واعتبره بيوم الاضحى وبتقليل الصدقة فانه مشروع
كالكثير وهذا فاسد لان الصدقة قربة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة كما
كان الكثير اما الصوم فقربة لقهر النفس عن اقتضاء الشهوتين في وقت معين وهو
النهار من اوله الى اخره فلا يمكن صفة القربة فيما دونه بالقياس والاثبات في اول اليوم

يوم الاضحى ليسه بصوم وفي هذا البيان نظر لان الشيخ قصد ان يبين ما اختلفوا فيه
وكل منهما قال بالنص لا بالتعليل وهذا ليس كذلك وقيل يجوز ان يكون مراده ان صوم
بعض اليوم مشروع لكن بشرط عدم الاكل في اول اليوم حتى لو نوى قبل الزوال او
بعده في قول يصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ومثل اختلافهم في حرم المدينة
فان الشافعي جعل لها حرما كحرم مكة وعندنا لا حرم للمدينة وهو مما لا يمكن اثباته
لا بالتعليل بل بالنص فاحتج لذلك بقوله عليه السلم ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت
المدينة وقوله عليه السلم اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع عضاها او يقتل
صيدها واستدل اصحابنا بما روي عن عائشة انها قالت كان لآل محمد وحوش يمسكونها
وقوله عليه السلم يا ابا عمير ما فعل النغير والنغير كان طائرا يمسكه ابو عمير وقد انعقد
الاجماع على جواز دخولها بلا احرام والاحاديث المروية فيه محمولة على اثبات الحرمة
لا على اثبات الاحكام ومثل اختلافهم في اشعار البدن وهو ان يضرب بالرمح في احد
جانبي سنام البدنة حتى يخرج الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لانه اعلام بها
انها هدي والاشعار الاعلام والبدن جمع بدنة وهي الناقة او البقرة تنحر
بمكة ويقع على الذكر والانثى وهو مكروه عند ابي حنيفة حسن عندهما سنة عند
الشافعي ولا يصح الحكم فيه بالراي بل المفزع فيه الاخبار فانه روي انه عليه السلم
اشعر وهو يدل على سنيته لانه تعذيب للحيوان مجرد الاباحة فدل على الحسن
وروي عن ابن عباس انه قال ان شئت اشعرت وان شئت لا وهذا يدل على
انه حسن تركه لا يضر وروي عن عائشة ان الاشعار ليس بسنة ولا
مستحب وهو في نفسه مثلة وتعذيب حيوان فيكون مكروها قيل والاصح انه ليس
بمكروه لان الآثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة اشعار زمانه لانهم كانوا
يبالغون فيه بحيث يخاف منه الهلاك خصوصا في حر الحجاز فكرهه سدا
لهذا الباب على العامة قال رحمه الله واما صفته فمثل الاختلاف في صفة
الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم
انه وثيقة لجانب الاستيفاء وكاختلافهم في كيفية وجوب المهر وفي كيفية
حكم البيع انه ثابت بنفسه ام متراخ الى قطع المجلس له وان الاختلاف
في صفة الحكم فمثل الاختلاف في صفة الوتر انه واجبة هي ام سنة ولا مدخل
للراي فيه فقال ابو حنيفة انه واجب لقوله عليه السلم ان الله تعالى زادكم صلوة
الا وهي الوتر وقوله عليه السلم الوتر واجب حق فمن لم يوتر فليس منا وقالا انها
والشافعي انه سنة لقوله عليه السلم ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم ومن وجد سعة
ولم يضح فلا يقربن مصلانا وقال الشافعي سنة لقوله عليه السلم فانها سنة ابيكم
ومثل اختلافهم في صفة العمرة فعندنا هي سنة موكدة كصلوة العيد وعند

وانما اشعر النبي كيلا ينالها ايدي المشركين وكذا عن ابن عباس هذا يدل على انه سنة



وعند الشافعي رحمه الله فريضة كالحج لقوله عليه السلم العمرة واجبة ولنا ما روي انه عليه السلم
سئل عن العمرة اواجبة هي فقال لا وان تعتمر خير لكم وما روى ابو هريرة انه
عليه السلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع وحملنا لفظ الوجوب على التاكيد ومثل اختلافهم
في صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم على ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يجوز
رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وام الولد وانه لا بد في تسليم الرهن الى المرتهن
وان الحكم الثابت به حق الحبس للمرتهن وثبوت اليد فعندنا اليد الثابتة عليه
في حكم يد الاستيفاء بصفة الدوام حتى لو هلك تم الاستيفاء ويكون مضمونا
بالاقل من قيمته ومن الدين وعند الشافعي ليست يد استيفاء بل يد حبس لتعليق الدين
بالعين استيفاء منه عينا بالبيع فاذا هلك امانة لا مضمونة وكان للراهن حق
الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ وهذا لا يمكن اثباته بالتعليل
لانا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لنعديه بالقياس اليه بل المرجع الى الاستدلال فقال
ان شرع الرهن لجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثق انما يظهر بما قلت فانه
من قبل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان وازداد به
شيء آخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بيعا واذا ثبت هذا كان للراهن الانتفاع
به لان انتفاعه لا يبطل حق البيع بالدين ويؤيد قوله عليه السلم الرهن محلوب ومركوب اي ليس
بمحلوب ولا مركوب للمرتهن بالاتفاق فكان للراهن وتلك الشرع ورد باطلاق اسم الرهن
عليه قال الله تعالى فرهان مقبوضة وانه ينبئ عن الحبس قال الله تعالى كل نفس بما كسبت
رهينة اي محبوسة والعقود تستفاد من الفاظها الدالة عليها فجعلنا موجبه
احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا اتصف بكونه حكما لانه
متعلق شرعا وما ذكره الخصم لا ينبئ عنه اللفظ وكذا تعينه للبيع غير ثابت لان
الايفاء عادة انما يكون من محل آخر فان الانسان يرهن الشيء ليوفي الدين من محل
آخر لا ليبيعه في الدين وكاختلافهم في كيفية وجوب المهر لا خلاف ان وجوب المهر
من احكام النكاح وانما الخلاف في كيفية وجوبه فعندنا يجب عوضا عن ملك البضع لا
صلة فيه وقد تعلق حق الشرع بوجوبه ابتداء وفي البقاء تمحض حقا للمراة وعند الشافعي
هو مشتمل على معنى العوض والصلة وتمحض حق المراة ابتداء وبقاء كالثمن في الشرع
يبتني عليه ان المهر مفوض الى الشرع عندنا خلافا له ويظهر فائدته في المفوضة
فان مهر المثل يجب بنفس العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول تأكد المهر
نظرا الى الابتداء فانه حق الشرع والآخر به حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب
شيء لانه حق المراة وقد رضيت بسقوطه بالتفويض واتفقوا على ان لها
مطالبة فرض المهر بعد العقد ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد له حد الفريقين
اصل يلحق به فلا بد فيه الا بالاستدلال بالنص او الاجماع فقال الشافعي المهر زائد

على ما يقتضيه النكاح وما هو كذلك ففيه معنى الصلة اما الاولى فلهذا النكاح
بلا تسمية ومع نفيها واما الثانية فاعتبارا بالنفقة فثبت ان فيه معنى الصلة
وفيه معنى العوض لان بسبب النكاح يثبت للزوج عليها نوع ملك لم يوجد ذلك
من جانبها وما يقع به التملك فهو عوض كالثمن في البيع والاجرة في الاجارة فثبت ان
فيه معنى العوض وانه خالص حق المراة لانه لو لم يكن كذلك لما ملكت الابراء واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه حق صاحب الشرع لا يقدر احد على ابرائه و
اما بطلان اللازم فبالاتفاق فاستدل الشافعي في اثبات هذه المقدمات راجع
الى الاجماع واذا تقرر هذا فلكونه عوضا اذا شرط في العقد تملك ملك الاعواض
واذا نفى او لم يذكر فيه لا يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة تستحق المراة مطالبة الفرض
كالنفقة ونحن ايضا نحتاج الى اثبات مطلوبين احدهما انه عوض ليس فيه معنى الصلة
والثاني ان فيه حق الشرع اما الدليل على الاول فهو ان حكم النكاح ثبوت ملك البضع
وثبوت ملك البضع لم يشرع الا بالمال اما الاول فبالاجماع واما الثاني فبقوله تعالى ان
تبتغوا باموالكم وقد تقدم الكلام في وجه الدلالة عليه في صدر الكتاب لا يقال لو كان
عوضا لما ثبت بغير شرط واللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة بان المعاوضة تقتضي
تعيين البدلين ولا تعيين بدون الشرط لانا نقول انتفاء التعيين لولا التصريح بذكره
فان ما كان متعينا شرعا لا يجب تعيينه بالتصريح بالذكر كما في الصوم ولئن سلم فهو ثابت
بالنص الذي تلونا على خلاف سائر الاعواض والتعيين الى الشارع والتسمية اثبات
له لا لانشاء لما تقدم في اول الكتاب واما على الثاني فلان محل العقد محل السر ومحل النسل
يتم فيه حق اما الاول فلقوله نساؤكم حرث لكم واما الثانية فلان البضع لو كان
محض حق لعمل رضاها في اسقاط الواجب عند التصرف فيه من الحد او العقر وان
لم يعمل في اما حق العقر واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فبالاجماع فانها
اذا اسقط لم يسقط وكذا العقر اتفاقا واما بيان الملازمة فلان الرضا مؤثر في
اسقاط الحق وان لم يكن مبيحا للفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس فانه لا يحل
بالاباحة ولكن لا يجب الضمان على القاطع في الاطراف ولا القصاص في النفس فثبت
ان حقه متعلق بالمحل فلابد من رعاية حقه فيما يتعلق بالمحل في اعتبار المهر
واما شرع على هذا الوجه ابانة لخطر المحل وصونا له عن الهوان فاما في البقاء
فانما يعمل رضاها في الاسقاط لانه محض حقها فيه ومثل اختلافهم في كيفية حكم البيع
وهو الملك فعندنا يثبت الملك بنفس البيع لازما فلا يكون لاحدهما خيار المجلس و
عنده يتراخى ثبوته الى اخر المجلس في قول وفي قول يثبت بنفس العقد و
لكن للمتعاقدين الخيار الى اخر المجلس ولا يتضح الكلام في توجيه ذلك وانه بالقياس
فاستدل الشافعي على اثباته بقول النبي عليه السلام المتعاقدان بالخيار ما لم يتفرقا ونحن



ونحن ابينا اللزوم بنفس البيع بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وجواز
ينافي م الخيار الوفاء وبقول عمر البيع صفقة او خيار وجعل الخيار قسيم الصفقة والصفقة عند العرب
الناقلة اللازمة وما رواه محمول على خيار الايجاب والقبول فانه سماهما متعاقدين في ذلك
انما يكون حال اقبالهما على البيع. بعد الفراغ يسمى مجازا والعمل بالحقيقة ممكن بالحمل على
ما ذكر فلا يصار الى المجاز قالت رحمه الله ولا يلزم اختلاف الناس بالراي في صوم يوم
النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت
بالراي وانا انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح التعليل به فاما اذا
وجد فلا باس به الا يرى انهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه
بالراي لانا وجدنا الاثبات اصلا وهو الصرف ووجدنا جوازه بدونه اصلا وهو بيع سائر
السلع واذا وجد مثله في غيره صح التعدية الا ترى ان من ادعى ايجاب التسمية في
الذبيحة شرطا بالقياس لم نجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا
لم نجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى عدده فوجب فانتبه يا نبيه على الاشارة الى الجمل
واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وفيما القياس والاستحسان هذا جواب سؤال
تقريره انكم قلتم اثبات الحكم بالراي ابتداء لا يجوز وقد اختلف الناس في صوم يوم النحر
فانتم جوزتموه وغيركم منعه ولا نص في ذلك وانما هو الراي وتقرير الجواب ان الناس
لم يختلفوا في ان الايام محل للصوم فان محليتها ثابتة بالاجماع ويوم النحر من جملتها فيكون
محلا للصوم من حيث انه يوم وانما اختلفوا في صفة حكم النهي يعني في ان النهي يوجب المشروعية
ام لا وذلك اي هذا المختلف فيه ليس بثابت بالراي بل بالنص وهو قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها ووجه الاستدلال انه يقتضي كون ما كلف العبد به اما اجتنابه
تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف فيقتضي ان يكون الانتهاء الواجب به
اختياريا ليكون العبد مبتلى بين الانتهاء والمباشرة بالاختيار ليترتب عليه
الثواب والعقاب فيلزم مشروعيته على ما حقق في باب النهي قوله وانا انكرنا
هذه الجملة يعني سلمنا ان الاختلاف في صوم يوم النحر ثابت بالراي لكن المنكر من اثبات
الحكم او متعلق فيه بالراي انما يكون فيما لم يوجد له اصل في الشريعة يلحق به بالتعليل
اما اذا وجد ذلك فلا باس به الا يرى انهم اختلفوا في اشتراط قبض البدلين لبقاء
صحة العقد في الطعام المعين بالطعام المعين فتكلموا فيه بالراي فذهب
الشافعي الى اشتراطه سواء كان متحد الجنس كالحنطة بالحنطة او مختلفة كالحنطة
بالتمر لانهما مالان يجري فيهما الربوا فيشترط قبضهما في المجلس لبقاء صحة العقد
كالذهب والفضة ولم يشترط ذلك سواء كان متحد الجنس او مختلفه لانهما مالان عينان
فلا يشترط تقابضهما في المجلس كما في بيع الثوب او بالدراهم وهذا لانا وجدنا لاثباته
اي لاثبات اشتراط التقابض اصلا وهو الصرف ووجدنا جوازه لجواز التقد

يدرك القبض اصلاً وهو بيع شيء بالسلع فاذا وجد مثله في غيره اي اذا وجد اصل يمكن
تعليله في غير التقابض مما ذكرنا من الامثلة يصح التعدية ايضا وصوم يوم [illegible] مما وجد له اصل
متفق عليه في كون الصوم مشروعا فيه وهو سائر الايام فامكن تعدية الحكم بتعليله الى الفرع
فان قيل قد وجد جواز النكاح بلا شهود اصلاً وهو عقود المعاملات والنكاح منها بدليل
انه يصح من الكافر اجيب بان اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل
وانه يرد على محل ذي خطر مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص باشتراط
الشهود ولا يوجد اصل من المشروعات بهذه الصفة ليقاس عليه وقوله الا يوجد
متصل بقوله اذا لم يوجد له اصل في الشرع يصح التعليل به ومعناه ان اثبات السبب
او الشرط او الحكم ابتداء بالتعليل لا يجوز اما بطريق التعدية من اصل فهو جائز وما ذكر من
المسائل لم يوجد له في الشرع اصل فلهذا حكمنا بفساده فان من ادعى ايجاب التسمية
في الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلاً ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا
بالقياس لم يجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصر فانبه على الاشارة
الى الجمل اقتصادا بالشيخ قوله واما النوع الرابع يعني تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصافه
معلومة بقي شرق الكلام على وجهين اي طريقين وهما القياس والاستحسان لان المعنى الذي
تعلق به الحكم ان كان جليا سمي قياسا وان كان خفيا سمي استحسانا فالمراد به ان القياس
والاستحسان في كونهما ينبنيان على الرأي مستنبطين بالعلة واحد لكونهما الحجة الرابعة الا
انهما في الحكم نوعان فان احدهما يسبق ما يسبقه الاخر وسقط في هذا قول من ظن
تقسيما فقال ان المقسم لا يخلو اما ان يكون قياسا او لا فان كان لا جائز ان يكون قياسا لانه يستلزم
تقسيم الى نفسه ان كان الاستحسان قياسا وتقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ان لم يكن
ولا جائز ان لا يكون قياسا لان التعليل الذي للتعدي لا يكون الا قياسا قال رحمه الله
وهذا باب بيان القياس والاستحسان وكل واحد منهما على وجهين اما احد نوعي القياس
فما ضعف اثره والنوع الثاني ما ظهر فساده واستترت صحته واثره واحد نوعي
الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده هذا باب
بيان تقسيم القياس والاستحسان وقد عرفت تفسير القياس مما تقدم وتعرف الان
تفسير الاستحسان واقسام القسمين جميعا اما تفسيره لغة فهو عد الشيء حسنا
واعتقاده حسنا استفعال من الحسن واما اصطلاحا فقد اختلف عبارات اصحابنا
فيه فقيل هو اسم لدليل تعارض القياس الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم
ترك القياس بدليل اخر وقيل هو العدول عن موجب الى قياس اقوى كما اشار اليه
المصنف في وجه التسمية بقوله اشارة الى انه الوجه الاولى بالعمل ونوقض بعدم
دخول الاستحسان الثابت بالنص والاجماع والضرورة وقيل تخصيص قياس بالدليل
الاقوى منه واعترض عليه بكونه مشيرا الى كونه تخصيص العلة والتبس به بان الاستحسان

الشيء هو



اذا ترك بالقياس لزم ان يكون القياس استحسانا والاستحسان قياسا وقيل الاستحسان هو
القياس ويسمى به لانه في الاكثر يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به
مستحسنا وهذا ليس بجامع لخروج الاقسام الاخر ونقل عن الكرخي انه العدول من تكلم في مسألة
بمثل ما حكم نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي العدول وهذا تعريف جامع مانع لكن
يستلزم ان يكون القياس الراجح على الاستحسان استحسانا وقيل ينتقض بتخصيص العام
وبالنسخ فان فيهما العدول عن حكم في مسألة بمثل ما حكم في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضي
العدول وهو المخصص والناسخ واجيب عن الاول بان المراد لوجه اقوى في نفسه
والقياس الراجح ليس كذلك بل بانضمام شيء اخر اليه صار به اقوى من الاستحسان وعن
الثاني بان المراد من الوجه الاول ليس ما يكون دليلا مستقلا بل المراد به احد الوجوه
المعتبرة في تعدية الحكم هذا ما ذكروه في تفسيره واما تقسيم كل واحد منهما فهو كما
قال وكل واحد منهما على وجهين لان كلا منهما اما ان يكون قوي الاثر او ضعيفه اما احد نوعي
القياس فما ضعف اثره بالنسبة الى قوة اثر مقابله والنوع الثاني ما ظهر فساده
اي ضعفه لانه اذا اضعف في مقابلة الاخر فسد واستترت صحته واثره بانضمام معنى
خفي اليه هو المؤثر في الحكم حقيقة فاندفع به فساد ظاهره وصار به راجحا واحد
نوعي الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده
وهذه جملة سيأتي تفصيلها فان قيل هذا التقسيم لا يجوز رأسا لما ذكروا ان المعنى
الذي تعلق به الحكم ان كان جليا يسمى قياسا وان كان خفيا يسمى استحسانا فتقسيم
كل واحد منهما الى الجلي والخفي تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وهو محال ولئن سلم كان الواجب
ان يكون القسم الثاني من القياس استحسانا لخفاء اثره والنوع الثاني من الاستحسان
قياسا لظهور اثره فالجواب ان يكون القسم الثاني من القياس استحسانا فالجواب ان الظهور
والخفاء المعتبر في التمييز بين القياس والاستحسان هو ما يكون في نفس المعنى الذي يتعلق
به الحكم على ما مر في قوله ويكون جليا وخفيا والظهور والخفاء المعتبر في قسمي كل من القسمين
هو ما يكون بالنسبة الى قوة اثر ذلك المعنى وضعفه وليس هذا عين الاول وهو ظاهر
ولا لازما من لوازمه لجواز ان يكون ذلك المعنى الذي جعل حجة ظاهرا وقوة اثره في ذلك الحكم
خفية وبالعكس من ذلك فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولا يكون النوع الثاني من كل
واحد منهما عين الاخر على انا لا نسلم ان هذا تقسيم بل هو بيان جهتين في كل واحد منهما يترجح
كل منهما على الاخر كائنا ما كان وعلى هذا فلا شك في اندفاع كل من الاعتراضين وغيرهما مما
يورد على هذا المقام والله اعلم قال رحمه الله وان الاستحسان عندنا احد القياسين
لكنه سمي استحسانا اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به وان العمل بالاخر جائز
كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه هذا جواب لمن طعن في ابي حنيفة
واصحابه في اعمال الاستحسان وترك القياس به غالبا فان حجج الشرع اربعة الكتاب

ان م

باعتبار اصل الحكم دون الاخر ... العمل بالاخر جائز الا العمل بالترجيح ... فان ما قلنا اثره ... على ... ع

والسنة والاجماع والقياس والاستحسان خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع سوى ابي
حنيفه واصحابه وهذا قول بالتشهي بلا دليل لان القياس الذي تركوه بالاستحسان
ان كان حجة شرعية كان حقا وما بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا كان واجب الترك وانهم
ذكروا في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس وعن الشافعي انه بالغ بالانكار وقال من استحسن
فقد شرع وتوجيه الجواب ان الاستحسان عند نا احد القياسين معناه احد وجهي القياس بدليل
ما قبله وهو قوله واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان وما بعده
وهو قوله لكنه سمي استحسانا اشارة الى انه هو الوجه الاولى في العمل به واذا كان معناه
ذلك اندفع جميع ما ذكرتم لان ترجيح احد الوجهين على الاخر نوع ليس بمنكر ولا مستبعد
فصلا من الاستحسان كما في الدلايل النقلية بل اولى لان بعض النصوص ما يصار اليه
من الدليل موجود خلاف القياس فان القياسين اذا تعارضا فلا بد من اعمال احدهما بالتحري
وشهادة القلب فاذا تعارضا جهتا قياس فاحدهما اولى بالعمل لان الوجه المرجح
اقوى من الثابت بالتحري قوله وان العمل بالاخر جائز توهم ان العمل بالوجه الاول الذي
صار مرجوحا في معارضة الراجح جائز لكن العمل بالراجح اولى والعمل بالطرد جائز وبالموثر
اولى وليس كذلك فان شمس الائمة قال وهذا عندي وهم فان اللفظ المذكور في عامة الكتب
الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وربما قيل الا انا استقبحنا ذلك وما يجوز
العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه كفر والقائل ان يقول يجوز ان يكون الشيخ اختار
ذلك لدليل لاح له وذكر الاستقباح يكون في مقابلة الاستحسان والمراد به الترك لا حقيقة
الاستقباح والجواب ان الشيخ ذكر بعد هذا ان حكم القياس سقط في معارضة الاستحسان
لعدمه في التقدير وقال فصار هذا باطلا بيقين ذلك الظاهر الى اخره وكذلك حكم الطرد
مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل به واذا تناقض قولاه وجب
تاويل احدهما دفعا للتناقض فاما ان يأول هذا الكلام او الذي يذكر بعد هذا وهذا اولى
لانه هو مخالف للقواعد ولاقوال العلماء فيقال المراد من قوله انه الوجه الاولى اي الا
الماخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالاخر جائز اي قبل ترجيح هذا الوجه عليه
لجواز ان يختار المجتهد ذلك الوجه قبل وجه الترجيح فاذا ظهر وجب العمل به ومثل
هذا يقال في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض الطرد الاثر جاز العمل به ان كان ملايما قال
رحمه الله والاستحسان اقسام وهو ما ثبت بالاثر مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع
فعل الناسي ومنه ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير
الحياض والابار والاواني وانما غرضنا هاهنا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام
الاستحسان الذي مر ذكره هو الاستحسان المنكر فان المخالف لم ينكر الاستحسان بالاثر
والاجماع والضرورة فلما فرغ من الرد عليهم شرع في بيان اقسامه الباقية ولا توهم ان
الالف واللام للعهد راجع الى الاستحسان الذي مر ذكره انفا فان ذلك ليس بمشترك بين هذه





الاقسام ضرورة وانما هو راجع الى الجنس المشترك بين الاقسام على ما عرف من تعريفه فذكره
مقابلا لقسم من اقسامه والمذكور هاهنا انما هو بقيتها فيندفع ما قيل انه تم قسم الاستحسان الذي
هو القياس الخفي اليه والى الاقسام الباقية فذلك تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وكان
ذكر هذه الاقسام وقع استطرادا تدرجا من ذكر ما يجب ذكره من احد وجهي القياس ولذا
اعتذر لذكرها بقوله وانما غرضنا هنا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام فكانه يقول
انما ذكرنا الاقسام استطرادا على من لا يخفى على من له ذوق قوله وهو ما ثبت بالاثر الضمير
اما ان يكون راجعا الى الاستحسان او الى الاقسام وكل ذلك مشكل مع ذكر منه بعده على
ما يظهر بالتامل نظير الاستحسان بالاثر السلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود
عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن
معلوم الى اجل معلوم وبقول الراوي نهى النبي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص السلم
ولقائل ان يقول لا نسلم ان السلم ثابت على خلاف القياس وانما لا يجوز ان يكون كل من البيع والسلم نوعا
من العقود كالبيع مؤجلا فان كل واحد منصوص عليه وورود لفظة الرخصة في قول الراوي
على تقدير صحته لا يستلزم كونه مخالفا للقياس ويمكن ان يكون يجاب عنه بان هذا تشكيك في المسالة
فانهم متفقون على ان السلم ثابت بالنص على خلاف القياس وكذا الاجارة فان القياس يابى جوازها
لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن تعليق العقد الى زمان وجودها
لان المعاوضات لا تحتمل التعليق كالبيع الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير اجره
قبل ان يجف عرقه وبقاء الصوم مع فعل الناسي لان القياس يابى بقاء الشيء مع منافيه كالافطار
مع الحدث الا انه ترك بالاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ومنه اي
من الاستحسان ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع يعني فيما فيه تعامل للناس كالخف والقياس
يابى جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير
اذ بالاجماع يتعين جهة الخطاء في القياس كما يتعين بالنص قيل والاجماع وقع معارضا
للنصوص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون متروكا واجيب بان النصوص
صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر اما اولا فلان حاصل هذا الجواب ان هذا
الحكم هاهنا ثابت بالاجماع لان ثبوته موقوف على ترك القياس بالاجماع وكون الاجماع هاهنا
حجة موقوف على ان النص مخصوص بالاجماع فكون الحكم ثابتا بالاجماع موقوف على الاجماع واما
ثانيا فلان الاجماع لا يصلح مخصصا ابتداء وكونه مخصوصا قبل ذلك بمستقل مقارن
على ما تقدم من اشتراط ذلك في التخصيص ابتداء ممنوع والصواب ان يقال الاستصناع
ان كان مواعدة فلا يرد السؤال لعدم دخوله تحت قوله لا تبع وان كان بيعا فقوله لا تبع
نهي عن البيع وهو يقتضي المشروعية باصله على ما تقدم وحينئذ لا يكون بين مقتضى النص
باصله وبين مقتضى الاجماع تناف فلا تعارض بينهما من هذه الجهة واذا لم يكن بينهما تعارض
بحسب الاصل فالوصف تابع قد ضعف من معارضة الاجماع فترجح عليه وعمل به ومنه اي

من الاستحسان ما ثبت بالضرورة كتطهير الحياض والابار والاواني فان القياس يأبى تطهير
هذه الاشياء بعد تنجسها لتعذر صب الماء على الحوض والبئر للتطهير وكذا الماء الذي اذا لم يكن
في اسفله نقب لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا تركه للضرورة
المحوجة الى ذلك وللضرورة اثر في اسقاط النجاسة والحصر على هذه الاقسام الاربعة استقرائي
قال رحمه الله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها سمينا الذي ضعف اثرها قياسا وسمينا
الذي قوي اثرها استحسانا اي قياسا مستحسنا وقدمنا الثاني وان كان خفيا على الاول وان كان
جليا لان العبرة لقوة الاثر دون الجلاء والظهور الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة
وقد ترجح الباطن بقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة وتاخر الظاهر لضعف اثره
وكالنفس مع القلب والبصر مع العقل فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه
في التقدير هذا بيان وجه ترجيح الاستحسان على القياس وعكسه وقدم على ذلك توطئة هي قوله
ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم على ما مر سمينا التعليل الذي ضعف
اثرها قياسا اي اثر علته لان التعليل لا بد له من علة فكان المرجع معنويا وسمينا التعليل الذي
قوي اثرها اي اثر علته بمثل ما مر استحسانا اي قياسا مستحسنا وسنذكره تذكيرا لما تقدم
من ان الاستحسان عندنا احد القياسين قيل في كلامه نظر لانه قد اسمى الوصف الذي ضعف اثره
استحسانا ايضا لوجود ما احد قسميه ما ظهر اثره لا ما ضعف وكذلك لم يسم الذي قوي اثره قياسا بل
الذي استتر صحته واثره سماه قياسا وتحقيقه ان التعارض بين القياس والاستحسان المحتاج
المحوج الى الترجيح انما يقع بين القسم الاول من القياس والاستحسان لانه من القياس ما ضعف اثره
وان كان ظاهرا ومن الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا فيتصور وقوع التعارض بين
وصفين متضادين وكذلك يقع التعارض بين القسم الثاني من القياس والاستحسان لانه من
القياس ما ظهر فساده واستتر صحته واثره ومن الاستحسان ما ظهر اثره وخفي فساده
وهما ايضا كانوا متنافيان فيقع التعارض بينهما واما بين النوع الاول من القياس والثاني من
الاستحسان او بالعكس فلا يقع التعارض بينهما لانتفاء التنافي بينهما وتبين من هذا ان لا شيء
من نوعي القياس مسمى بما قوي اثره ولا من نوعي الاستحسان بما ضعف اثره وفي الجملة فالمخلص
من هذا ان التعليل الواحد يجوز ان يشتمل على جهتي قوة وضعف خفية وظاهرة فيرجح
الاولى على الثانية وهو الذي يعبر عنه عندهم بترجيح الاستحسان على القياس وهو المذكور
في الكتاب اولا وان يشتمل على جهتي ظهور فساد واستتار صحة اثر وعلى العكس من ذلك
فترجح الاولى على الثانية وهو الذي يعبر عنه عندهم بترجيح القياس على الاستحسان وهو المذكور
في الكتاب ثانيا والى هذا اشار الشيخ بقوله واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم
وبينا توجيهه بحسب الوسع فيما تقدم واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في الكتاب
فنقول قوله وقدمنا الثاني اي الاستحسان وان كان خفيا على الاول اي القياس وان
كان جليا لان العبرة لقوة الاثر دون الجلاء والظهور وهذا اقوى الاثر فالعبرة له



له واستوضح ذلك بمثال واجب القبول بقوله الا يرى ان الدنيا ظاهرة وهو ظاهر
والعقبى باطنة لكونها غيبا عنا وقد ترجح الباطن بقوة اثره وهو الدوام والخلود و
الصفوة وتاخر الظاهر لضعف اثره وهو الفناء قال علي كرم الله وجهه لو
كانت الدنيا من ذهب والاخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقي على الذهب
الفاني وقوله وكالنفس مع القلب قيل فان القلب ترجح على النفس وان كانت
ظاهرة والقلب باطنا لان اثر القلب اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان والعلم
والتوحيد وهذا التمثيل على مذهب معونة النفس والقلب وفيها صعوبة ولعله اراد
بالنفس المدبر للبدن المتصرف فيه وبالقلب القوة المودعة التي يتقلب بها الى
الحق اي دار لا اللحم الصنوبري قال الله ان في ذلك لذكرى لمن كان له اي قلب
كامل بالغ حد الكمال وفي هذا كلام طويل من ان علم كان لكنه يخرج عما نحن بصدده وكا
كالبصر مع العقل قيل فان العقل راجح على البصر وان كان باطنا لقوة اثره ادراكه و
وضعف ادراك البصر بالنسبة اليه لان العقل يمكن ان يدرك من المحسوس شيئا لا يتناهى
وان الحس فلا يدرك شيئا من المعقولات قوله فسقط حكم القياس معطوف على قوله
وقدمنا الثاني وان كان خفيا قال رحمه الله مثال ذلك ان سؤر سباع الطير في
القياس نجس لانه سؤر ما هو سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر اثره لانها سوار
في حرمة الاكل وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا
وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما بين وهو النجاسة المجاورة فثبت صفة النجاسة
في رطوبته ولعابه وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته
خال عن مجاورة النجس الا يرى ان عظم الميتة طاهر فعظم الحي اولى فصار هذا باطنا فيتعدى
ذلك الظاهر من مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص
على ما سلف في ابطال العلة بخصوص العلة
لما فرغ من بيان تقديمه شرع في بيان مثاله فقال مثال ذلك اي مثال تقدم الاستحسان على
القياس ان سؤر سباع الطير كالصقر والشاهين وغيرهما نجس في القياس لانه سؤر ما هو
سبع مطلق وما هو كذلك فهو نجس فسؤر سباع الطير نجس اما الاولى فلان السبع من
الطيور ما كان ذا مخلب والمذكور كذلك ولعل قيده بالاطلاق احترازا عن الهرة واما
الثانية فبالاعتبار على سؤر سباع البهائم والجامع حرمة تناول لحمها لا على وجه التعظيم واما
في الاستحسان فهو طاهر لان السبع ليس بنجس العين وانما ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه
اما الاول فلان الانتفاع به جائز شرعا للاصطياد وغيره ولا يجوز الانتفاع بنجس العين
كالخنزير وغيره واما الثاني فلان حرمة لحمه ثابتة بالنص لما روي انه عليه السلام نهى
عن اكل كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطيور ومثل هذه الحرمة يدل على
النجاسة لان الحرمة بالاستقرار اما ان تكون لعدم الصلاحية للغذاء كالتراب والذباب

او للخبث طبعًا كالضفدع والسلحفاة او للاحترام كالآدمي او للنجاسة كالحمر والخنزير او
للمجاورة كالطعام النجس وليس حرمة لحمه لعدم صلاحيته للغذاء ولا للاستخباث لان الطبع
فانها كانت مأكولة قبل التحريم ولا للاحترام لان السبع لا يستحقه ولا للمجاورة لان لحمه
لا يجاور شيئا نجسا فدل على انها للنجاسة لانتقال الاقسام غير حاصرة لجواز ان يكون حرمته احترازا
عن تعدي فساد ما في طبعه من الافتراس الى الآكلين لان ذلك حكمة في العاقبة والمصالح
والحكم ادلة على صحة الاسباب لا علل بنفسها لا انتقال بغالب الراى وما نحن فيه من
القياس ثبوت بغالب الراى فلا يكون ذلك علة بنفسه على ان ذلك اكد في الدلالة على كون الحرمة
للنجاسة كالكلب والخنزير فثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته وان ذاته ليست بنجسة واذا
نظرنا الى انها ليست بنجسة لم نحكم بنجاسة كل ما هو منه واذا نظرنا الى حرمة اللحم لنجاسته
والسؤر متولد منه حكمنا بنجاسته فصار سؤره باعتبار يحكم عليه بالنجاسة وباعتبار آخر
غير ذلك فاثبتنا حكما بين حكمين وهو النجاسة المجاورة فثبت صفة النجاسة في رطوبته و
لعابه المجاورة وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم
طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس فان عظم الميت طاهر فعظم الحي اولى ان يكون طاهرا
واذا خلا سؤره من المجاورة من النجس لم يتنجس سؤره لكنه مكروه لانها لا تحترز عن الميتة
فكانت كالدجاجة المخلاة ولقائل ان يقول انتم جعلتم سؤر سباع البهائم نجسا بالمجاورة
وسباع الطير لا تحترز عن الميتة كما ذكرتم في علة الكراهة فثبت في سؤرها مجاورة
النجاسة فكان الواجب ان يكون نجسا كسؤر سباع البهائم والجواب انها تدلك منقارها
بالارض بعد الاكل وهو شيء صلب فيزول ما عليه بالدلك فيتطهر ولانا لم نتيقن بالنجاسة
على منقارها فثبت الكراهة لا النجاسة وذكر في بعض الشروح ولما ثبت ان حرمة لحم السبع
لا للنجاسة اقتضى ذلك ان يكون السبع نجس العين كالخنزير فانتفى ان للسبع
حكما بين حكمين اي بين الطهارة الحقيقية والنجاسة الحقيقية وهو النجاسة
المجاورة وذلك لانه اجتمع فيها ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر
وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبه دهنا تنجس فانه فاره فيجوز بيعه والانتفاع
به كما يجوز بيع الدهن النجس والاستصباح به عندنا ويحرم اكله لنجاسته وقيل نظر
الى النجاسة المجاورة للعاب اي ان يثبت على هذا التقدير اولا فان ثبت تم الغرض
به فلا حاجة بنا الى اثباتها للسبع هاهنا وان لم يثبت لا يتم التقريب فان النجاسة
في سؤر سباع الطير انما ينتفي باعتبار انتفاء المنجس المجاور الذي كان في سؤر سباع البهائم
قوله وقلنا هذا اي الوجه الذي يوجب الطهارة بصفة الكراهة باطن فتعدم ذلك
الظاهر وهو وجه القياس في مسألته فسقط حكم الظاهر اعني القياس لعدمه اي
لعدم الحكم الظاهر وهو عدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب تخصيص العلة كما
سيجيء وفي هذا الكلام جواب عن قول من قال ان الاستحسان من باب تخصيص العلة لان القياس



اذا كان ثابتا ولا حكم له كان تخصيصًا فنفى ذلك بما ذكرنا قال رحمه الله واما الذي
ظهر فساده واستتر صحته واثره فنحو القياس الذي عمل به علماؤنا في مسألة
استحسان ظهر اثره واستتر فساده فسقط العمل به مسألة انهم قالوا فيمن تلا آية السجدة في
الصلاة فانه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب وفي الاستحسان
لا يجوز لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كما في سجود الصلاة فهذا اثر ظاهر فاما
القياس فمجاز محض لكن القياس اولى باثره الباطن والاستحسان متروك لفساده
الباطن وبيانه ان السجود لم يجب عند التلاوة قربة مقصودة الا ترى انه غير مشروع مستقلا
بنفسه وانما الغرض به ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل
بخلاف الركوع في غير الصلاة

القياس الذي ظهر فساده وصفه واستتر صحته واثره فنحو الذي عمل به علماؤنا

اي ونظير القياس الذي ظهر فساده وتركوا العمل به فقوله فانه استحسان يجوز ان يكون
حالا من الضمير المجرور بتقديرهم قد ويجوز ان يكون وصفا للقياس لانه في معنى النكرة
ويجوز ان يكون خبرا بعد خبر مثاله ذلك ان علماءنا قالوا فيمن تلا آية السجدة في الصلاة
انه يركع بها قياسا يحتمل ان يكون معناه يركع بسبب التلاوة ركوعا غير ركوع الصلاة
ويحتمل ان معناه بسببها يقيم ركوع الصلاة مقام السجدة والاول هو الظاهر من كلامه ذكر في الاسرار
اذا تلا آية السجدة في صلاته وهي في آخر السورة الا آيات بقين فان شاء ركع ركوعا
على حدة غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا تحتاج اليها لان السجدة هي الواجب
الاصلي فلا تحتاج الى النية وقال بعضهم ان شاء اقام ركوع الصلاة مقامها واليه
مال شيخ الاسلام خواهر زاده واكثر المحققين وفي قوله في الصلاة اشارة الى
رد قول من قال المراد اذا تلاها في غير الصلاة وركع يجزيه في القياس لقربها بناء
على جواز ذلك في القياس بقوله لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا اي ساجدا
لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود دون الركوع ووجه الاستدلال ان الركوع
والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود فينوب احدهما
مناب السجود باعتبار المشابهة وهذا قياس ظاهر اذ فيه اعتبار احد الفعلين
بالآخر لظاهر الشبه فالنص يدل على اطلاق احدهما على الآخر والقياس على اقامة احدهما
على الآخر لظاهر الشبه وفي الاستحسان لا يجوز اي لا يقام احدهما مقام الآخر لان الشرع
امرنا بالسجود والركوع ليس بسجود فلا يكون مأمورا به اما الاولى فلقوله تعالى
واسجد واقترب وغيره من الآيات الدالة على كونها مأمورا بها واما الثانية
فظاهر لان السجود عبارة عن وضع الجبهة وليس في الركوع ذلك فلا ينوب الركوع
عنه كما لا ينوب الركوع في الصلاة عن سجودها مع كون القرب بينهما اشد
لكونهما موجبي تحريمة واحدة فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة
اثر ظاهر في نفي تأدية المأمور به بالركوع فاما وجه القياس فمجاز محض

اى ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع فى الاية السجود باتفاق المفسرين
واثبات التشابه بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه منزلة العمل بالمجاز فى مقابلة
الحقيقة وذلك ظاهر فساده لكن العمل بالقياس بقوة اثره الباطن اولى من العمل بالاستحسان
مع ظهور اثره متروك لفساده الباطن وبيانه اى بيان قوة اثر القياس الباطن او بيان
اولوية القياس بقوة اثره الباطن وقيل بيان اثره الباطن بالذى يظهر به فساد الاستحسان
وتقرير كلامه ان الغرض اى الغرض العائد الى المكلف بالسجود فان الغرض لا يعود الى
الله فى وجوب سجدة التلاوة ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع فى الصلوة يصلح
تواضعا فيصلح ان يكون عوضا فى الوجوب فيتادى به اما ان الغرض ذلك فلان السجود
عند التلاوة ليس بقربة مقصودة لانه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه
فانه لا يلتزم بالنذر وانما هو لتحصل مخالفة المشركين الذين استكبروا عن التواضع
لربهم والمخالفة تحصل بمجرد ما يصلح تواضعا واما ان الركوع فى الصلوة يصلح لذلك فلان
الصلوة جميع افعالها وضعت للتواضع كما مر بخلاف الركوع فى غير الصلوة وبخلاف السجود
فى الصلوة فان الركوع فى غيرها ليس للتواضع للرب والسجود فيها قربة مقصودة مامور
فلا يتادى بغيره فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع فساد
الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة باعتبار شبه بينهما احق من الاثر الظاهر
للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع فساد الباطن هو جعل غير المقصود مثل
المقصود وقد اعترض على هذا الكلام بوجوه واجيب عنها ولا علينا ان نذكره قبل
الطلاق النسى على الحتى بجامع الانقضاء فيبانه مقامه ولا نم ان السجدة لم تجب قربة
مقصودة لذاتها فان الشارع اوجبها بقوله السجدة على من تلاها وعلى من سمعها على
التعيين ولا نم انه لا يلتزم بالنذر ولئن سلم فانه واجب بالتلاوة فلا يجب بالنذر
لا نم ان المقصود منها تحقيق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود
الذى هو غاية التواضع كما دل عليه الشارع وح لا يقوم الركوع مقامه واجيب عن الاول
بان الطلاق اسم للشى على الاخر وان لم يقتض اقامته مقامه لكن اوجب حكما به مضمونه
ما جوز ان يقام مقام الاخر باعتبار الشبه وكونه قياس الشبه حكمنا بفساد القياس
كاهر وعن الثانى بان عدم شرعيته بغير تلاوة دليل على انه غير مقصود بنفسه
اذ لو لم يكن كذلك لكان شرعيته بدونها قربة كالصلوة النافلة والزام الشارع بد
لا يدل على انه قربة مقصودة لان الطهارة والسعى كذلك مع انها غير مقصود دون
وعن الثالث بانه مع ذلك عندنا بالدليل كان وافقنا الخصم وجوده فانه
اتى لكونه غير مقصود لان العدم ثبت باحد شيئين وعن الخامس بان الدليل قد
دل على ان المقصود مجرد ما يصلح تواضعا كما قرر فهذا قسم عن وجوده اى
قسم الثانى من القياس وهو الذى يرجح على الاستحسان قسم عن وجوده قال صاحب

اسم

تعيين ح

على ذلك صحة كما لا
والا يلزم بالدليل
دع الرابع فان
وجوبه بالتلاوة
لم يرفع ما يعالا
مدفع ح



الكشاف فى سجدة فى تلك هى سجدة وهو رحمه الله لم يوجد الا فى ست مسائل او سبع وجدت فى بعض
النسخ ان ذلك احد عشر مسئلة نقابلت بينها بجاء الزايد على السبع سهوا ووجدت فى
موضع اخر ان نجم الدين النسفى اخرج ثمانى مسائل غير ذلك فكان الجميع اثنتين وعشرين
مسئلة ولولا مخافة التطويل لكتبتها ههنا فاما القسم الاول وهو ما ترجح فيه الاستحسان
على القياس فاكثر من ان تحصى قال رحمه الله وفوق ما ثبت المستحسن بالاثر
او الاجماع او الضرورة وبين المستحسن بالقياس ان هذا الثانى تعديته بخلاف الاول
لانها غير معقولة الاترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا
لان المشترى لا يدعى عليه شيئا واما البائع فهو الذى يدعى وفى الاستحسان يجب
اليمين لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشترى ثمنا وهذا حكم قد تعدى الى الوارثين
الى الوارثين والى الاجارة وما اشبه ذلك فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر
خلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث
والى حال هلاك السلعة فوقع بين المستحسن بالقياس الخفى وغيره فى الافتراق
الى قبل جواز التعدية وعدمها فيتبين جوازها فى المستحسن بالقياس الخفى لانه
وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج من كونه قياسا بخلاف الاقسام الاول فانها غير
معقولة بل هى معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية واستوضح ذلك مسئلة
التحالف بقوله الاترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا
لان المشترى لا يدعى على هذا البائع شيئا واليمين على المدعى عليه واما البائع هو الذى
يدعى زيادة الثمن على المشترى وهو ينكر وفى الاستحسان يجب عليه كما يجب على المشترى
لان المشترى يدعى عليه وجوب تسليم المبيع بما يدعيه المشترى ثمنا والبائع ينكره
هنا اى وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو ماتا ووقع الاختلاف
بين وارثيهما فى مقدار الثمن قبل القبض جرى التحالف بينهما لانهما قاما مقام مورثيهما
فى حقوق العقد والى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة
قبل ان ياخذ القصار فى العمل يتحالفان ويترادان لامع الضرر عنهما بطريق الفسخ وعقد الاجارة
يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع فيمكن ان يجعل كل واحد مدعيا ومنكرا على الوجه
الذى قلنا بجريان التحالف والى ما اشبه ذلك كاختلاف الزوجين فى مقدار المهر فان
التحالف فيه جار عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لان النكاح يحتمل الفسخ فى الجملة فانه
ينفسخ بخيار العتق والبلوغ وعدم الكفاءة ويتحقق فيه التسليم والتسلم فاشبه
البيع فاما اذا وقع الاختلاف بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله
عليه السلام واذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا على خلاف القياس
عند ابى حنيفة وابى يوسف لان المشترى لا يدعى لنفسه على البائع شيئا لكون المبيع مقبوضا
فيقتصر على مورد النص فلم يصح تعديته الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة

لم يحا

قبل جريان التحالف في الوارث بعد هلاك السلعة باطلاق النص وهو قوله عليه السلم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا واجيب بان مقيد بقيام السلعة بما روينا وكذا التراد لا يتحقق عند هلاك السلعة وان كان المراد رد العقد بالفسخ فلا بد ايضا من قيام السلعة لان الفسخ لا يرد على الهالك وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان النص مقيد لان المطلق لا يحمل على المقيد مطلقا على مذهب الشيخ وقد تقدم ذلك واما ثانيا فلان قوله التراد اما سواء كان باعتبار السلعة او العقد يقتضي قيام السلعة عينهم بذلك بعينه او مع جواز قيام القيمة مقامه والاول ممنوع والثاني مسلم لكن لا يتم الجواب والصواب ان النص مطلق كان او مقيد ورد في المتبايعين والوارثان ليسا بمتبايعين انما يكون فالحاقهما بالمتبايعين انما يكون بطريق التعدية والتعدية انما يكون في معقول المعنى وكونه كذلك فيما نحن فيه ممنوع لا نقاف فليكن الالحاق بالدلالة لانها تقتضي المماثلة في المناط وهي ممنوعة وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين في جميع الصور لان عنده ان المصير الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فيحلف كل واحد منهما وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وهلاكها والجواب انا لا نسلم ان كل واحد يدعي حقا الاخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان المبيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الالف والمبيع بالفين قد يحط الى الف بحط البعض قال رحمه الله وانما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم لجهلهم بالمراد واذا صح المراد على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة وثبت انهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه استحسن كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان افصحهما واقواهما والاستحسان بالاثر ليس من باب خصوص العلل ايضا على ما نبين ان شاء الله ونحن لنا في بيان حكم العلة انه ثابت في الفرع بغالب الراي على احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلل انه لا يثبت به الحكم قطعا ويقينا ويبتني عليه مسائل احوال المجتهدين لما فرغ من بيان الاستحسان واقسامه والفرق بينهما رد على من انكر على اصحابنا وشنع عليهم وشنع عليهم وجزاء سيئة سيئة مثلها وجهلهم بالمراد ثم قال واذا صح المراد وثبت انه اسم لاحد القياسين او للدليل الاقوى على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة فان من الناس من قال لا ننكر الاستحسان بالمعنى الذي ذكرتم ولكن لا معنى لتخصيصه بهذا الاسم لان كل شرع استحسان فكان الشيخ رد ذلك بانه نزاع في العبارة ولا مشاحة في الاصطلاح مع انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع للتمييز باعتبار وجود الحسن فيه كما ان الخصم وضع لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار المعنى وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن السلف فان ابن مسعود كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسائل وذكر مالك لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع وقال الشافعي في المتعة استحسن ان يكون ثلثين



درهما وفي الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقد قال في بعض كتبه استحسن كذا وليس بين اللفظين اي الاستحسان والاستحباب فرق بل الاستحسان افصحهما لكونه اوفق الكلام الشرع قال الله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم وقال فيتبعون احسنه وقال يأخذوا باحسنها وقال النبي عليه السلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن واقواهما في الدلالة على المقصود اذ المراد بيان حسن ما دل عليه ذلك الدليل هذا اللفظ بوضعه يدل عليه اذ الاستحسان وجدان شيء وعده حسنا واما الاستحباب فبوضعه يدل على ميلان الطبع الى الشيء ومحبته ولا يدل على الحسن الذي هو المقصود والطبع قد يميل الى القبح في الشرع والعقل ولهذا استعمل هذا اللفظ في مقام الذم كما في قوله يستحبون الحيوة الدنيا ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الاخرة فعرف ان الاستحسان افصح اللفظين واقواهما وثبت ان اصحابنا لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة لا بحسب المعنى ولا بحسب اللفظ ولما كان الاستحسان بالاثر يوهم ان يكون من قبيل تخصيص العلل تعرض لذلك بالنفي واحال على ما سنبين في باب خصوص العلل ولما فرغ من بيان حكم العلة انه ثابت في الفرع بغالب الراي على احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلل انه لا يثبت به الحكم قطعا ويقينا ويبتني عليه مسائل احوال المجتهدين فقوله لا يجمع بمبتدأ وهو قوله فقولنا والضمير في قوله انه لا يثبت للشان وفي قوله به للقياس وقوله عليه اي على ان الحكم لا يثبت بالقياس على سبيل القطع وح يكون المجتهد تارة يخطئ وتارة يصيب فذكر مسائل احوال المجتهدين قال رحمه الله وهذا باب معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد والكلام فيه في شرطه وحكمه اما شرطه فان يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها وان يعرف وجوه القياس على ما تضمنه كتابنا هذا واما حكمه فالاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف او متعدد معتد في الحق واحد وقال بعض الناس وهم المعتزلة احقوق متعددة وكل مجتهد مصيب فيما ادى اجتهاده اليه ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم باستوائها في المنزلة وقال عامتهم بل واحد من الجملة احق واختلف اهل المقالة الصحيحة فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء وقال بعضهم بل هو مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ انتهاء فيما طلب وهذا القول الاخير هو المختار عندنا وقد روي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ومعنى هذا الكلام ما قلنا اراد من احوالهم انهم مصيبون لا محالة كما ذهب اليه البعض اذ مصيبون تارة ومخطئون اخرى كما ذكرنا اتفاقا وبما زلهم ان المصيب منهم واحد

فلا خلاف والمخطي مأجورا ومعذورا ومعاقب وا الكلام في الاجتهاد في اشياء في شرطه وحده
ولم يذكر بيان نفس الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء، وهو في اللغة استفراغ الوسع في تحقيق
امر ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة يقال اجتهد في حمل الرحى ولا يقال اجتهد في حمل خردلة و
اختلف عبارات القوم في تعريفه فقيل بذل المجهود في طلب العلم باحكام الشرع وهو ليس
بمانع لدخول طلب الطالب المجتهد فيه وقيل بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهد الدالة عليها
وهو كذلك لدخول اجتهادات سائر الطوائف في اي علم كان وقيل هو هو استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل علم كطلب النص وبقوله حكم شرعي عن العقلي والحسي والعرفي ونحوها
قيل وعرف من هذا ان المجتهد هو الذي اتصف بالاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي
لا قاطع فيه ثم قيل هو على ثلثة اقسام فرض عين وفرض كفاية وندب اما الاول فاجتهاد
المجتهد في حق نفسه فيما نزل به لان المجتهد لا يجوز ان يقلد غيره واجتهاده لغيره
اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحادثة والثاني الاجتهاد عند ما نزلت حادثة
واستفتي احد العلماء فان الجواب فرض على جميعهم واخص بفرضه من خص بالسؤال
فان اجاب سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب لهم اثموا وان امسكوا
مع التباسه عليهم عذروا ولكن لم يسقط عنهم الطلب والثالث الاجتهاد قبل نزول
الحادثة وان يستفتيه سائل قبل نزولها فان الاجتهاد في الصورتين ندب واما
شرطه فما ذكره الشيخ وهو ان يحوي المجتهد علم الكتاب بمعانيه اي جميع معانيه او
ملتبسا بمعانيه لغة وشرعا ووجوهه اي اقسامه التي ذكرناها في اول الكتاب
وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط معانيه وقيل لم يشترط كما في التيسير
وقيل يجب حفظ ما اختص بالاحكام دون غيره وان يحوي علم السنة بطرقها اي ملتبسة
بطرقها من التواتر والشهرة والاحاد ومتونها يعني انها رويت بلفظ النبي عليه او نقلت
بالمعنى ووجوه معانيها اي لغة وشرعا مثل الخاص والعام وسائر الاقسام وان يعرف
وجوه القياس على ما تضمنه هذا الكتاب فاما علم الكلام وتفاريع الفقه فليس
بشرط نعم انما حصل منصب الاجتهاد بممارسته تفاريع الفقه في زماننا ولم
يكن ذلك طريقا في زمن الصحابة قبل ويمكن الان سلوك طريق الصحابة وان
حكمه فللاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب يعنون في الحوادث الفقهية لا المسائل العقلية فان الحق
فيها واحد والمخطي فيها كان من خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس
وقال ابو الحسن العنبري ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي يلزم منها الكفر
كمسألة خلق القرآن وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان الكل في الواقع حق
بل اراد نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وقال الجاحظ مخالف ملة الاسلام
كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر فعجز عن ادراك الحق فهو معذور غير اثم وان



وان عاند على خلاف اعتقادهم فهو اثم كافر به وهذا بناء على ان الحق في موضع الخلاف واحد او
متعدد فعندنا الحق واحد ليس الا وعند المعتزلة الحقوق متعددة فكل مجتهد مصيب فيما
ادى اليه اجتهاده ثم القائلون بالحقوق اختلفوا فبعضهم الى استوائها في المنزلة وقال
عامتهم بل واحد من الجملة احق قيل في توضيح هذا التفصيل انهم اختلفوا في انه هل يكون
لله تعالى حكم معين في المسألة للاجتهاد فيه قبل الاجتهاد او لا فمن قال كل مجتهد مصيب مثل جماعة
الاشعرية والباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابي
هذيل والجبائي وابي هاشم واتباعهم قالوا انه لا حكم له فيها بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد
وهو المراد بتعدد الحقوق ويسمون هؤلاء المصوبة وقال بعضهم انه لم يكن في الحادثة
حكم متعين وقد وجد فيها لو حكم الله فيها بحكم فيها لحاكم الا به وهو القول بالاشبه وهو
المراد من قوله بل واحد من الجملة احق وفسره الغزالي بان لله تعالى حكما متعينا عند
اليه يتوجه الطلب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلهذا كان مصيبا وان اخطأ
قوله اختلف اهل المقالة الصحيحة اي الذين قالوا بان لله تعالى حكما متعينا في الحادثة
فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء وقال بعضهم بل هو
مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ انتهاء فيما طلب من حكم الحادثة وهذا القول
الاخير هو المختار عندنا وروي عن ابي حنيفة انه قال كل مجتهد مصيب والحق
عند الله واحد ومعناه ما قلنا انه مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ انتهاء فيما
طلبه وقد نقل عنهم في بعض الكتب خمسة اقوال فقيل قال بعضهم ليس على ذلك
الحكم دليل وانما هو مثل دفين يعثر عليه الطالب بحكم الاتفاق فلمن عثر عليه اجران
ولمن اخطأ ولم يعثر عليه اجر واحد لسعيه وقال بعضهم عليه دليل ظني
الا ان المجتهد لم يكلف اصابته لخفائه فلهذا كان مأجورا وهو قول جماعة الفقهاء
وهو الذي اختاره الشيخ هنا وقال بعضهم اذا اخطأ لم يكن مأجورا بل رفع
عنه الاثم تخفيفا وقال بعضهم عليه دليل قطعي فاذا اخطأ لم يصح حكمه وينقض
قضاء القاضي فيه ويرتفع عنه الاثم لخفائه وهو قول ابي بكر الاصم واليه مال
اليه ابو منصور وهو الذي اشار اليه الشيخ بقوله كان مخطئا ابتداء وانتهاء
وبه قال بشر المريسي الا انه قال المخطي يأثم كما في سائر القطعيات وهو القول
الخامس قالت رحمه الله احتج من ادعى الحقوق بان المجتهدين جميعا
لما كلفوا اصابة الحق ولا تحقق ذلك على ما في وسعهم الان تجعل الحق
متعددا وجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف كما قيل في المجتهدين
في القبلة انهم جميعا جعلوا مصيبين حتى تأدى الفرض منهم جميعا ولا يتأدى
الفرض عنهم الا باصابة المأمور به مع احاطة العلم بخطأ من استدبر الكعبة
وجاء بتعدد الحقوق في الحظر والاباحة عند قيام الدليل كما نص ذلك

عند اختلاف الرسل وبها اختلاف الزمان فكذلك عند اختلاف المكلفين ومن قال باستواء الحقوق
قال لانه التعدد لم يوجب التفاوت ووجه القول الاخر ان استواءها يقطع التكليف
لانها اذا استوت اصيب بمجرد الاختيار من غير امتحان ولسقطت درجة العلماء و
بطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر لانه ان الاختلاف في اجناس ووجوه كفارة اليمين
باطل وانه اختيار بمجرد العزيمة صحيح بلا تأمل فلذلك وجب القول بان بعضها
احق لكن احق المصوبة بان المجتهدين كلفوا اصابة الحق او اصابة الحق بالنظر
الى وسعهم لا تحقق الا بجعل الحق متعددا لانهم كلفوا بذلك فلانهم كلفوا بالفتوى
بغالب الراي بقوله فاعتبروا وذلك تكليف باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال
والشرع منزه عن التكليف بالضلال وان ان ذلك لا تحقق على ما في وسعهم الا بجعل
الحق متعددا لانه لو كان واحدا كان التكليف به تكليفا بالمحال واللازم باطل
فالملزوم مثله اي الملازمة للكثرة الاحكام المتوهمة وخفاء الادلة على تعيين بعض
دون بعض اخر فوجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف واستشهدوا
على ذلك بامر المجتهدين في امر القبلة فانهم جميعا عند التحري جعلوا مصيبين للقبلة
حال الاشتباه وجعلت الجهات كلها قبلة في حقهم حتى تأدى الفرض وهو التوجه
الى الكعبة عنهم جميعا ولا يتأدى الفرض الا باصابة المأمور به مع احاطة العلم بخطا من
استدبر الكعبة وعنى بهذا الوجه لانه لم يتوجه الى الكعبة بوجه من الوجوه فان
من في دفع يمينه او يساره الى جهة الكعبة فليس بمخطئ من كل وجه لوجود التوجه
اليها جزء من وجهه وهو العذار ولهذا امر الشافعي باعادة صلوة المستدبر
دون غيره فان قيل القول بتعدد الحقوق جمع بين المتنافيين وهما الحل والحرمة
والصحة والفساد في شيء واحد وذلك باطل اجاب الشيخ عنه بقوله وجاز تعدد
الحقوق في الحظر والاباحة في شيء واحد عند قيام الدليل عند اختلاف المكلفين كما
صح ذلك عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين في قوم مختلفين على
اقتصار رسالة كل على قومه في زمان واحد كما في لوط مع ابراهيم وكما صح ذلك على
اختلاف الزمان كما في الخمر فانها كانت حلالا ثم صارت حراما فلذلك ثبت الحظر في
حق شخص والاباحة في حق اخر فان الميتة حرام في حق غير المضطر حلال
في حقه والمراة حلال لزوجها حرام على غيره وهذا بناء على رعاية الاصلح فيجوز
ان يكون الاصلح في حق شخص حل شيء وفي حق غيره حرمته واذا ثبت ذلك
ذهب القائل باستواء تلك الحقوق الى ان دليل التعدد وهو التكليف با
باصابة الحق للكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب حقية كل مجتهد
فيه فيكون ترجيح البعض بلا مرجح باطلا وذهب القائل باحقية الواحد
من الجملة الى ان استواءها يقطع التكليف وما كان كذلك فهو باطل اما انه يقطع



فظاهر وان الاولى فلانها لو تساوت لاصيب بمجرد الاختيار من غير امتحان ولسقطت درجة
العلماء ولبطلت الدعوة اي دعوة المجتهد غيره الى مذهبه لان مذهبه ليس باحق
من غيره ولسقطت وجوه النظر واللوازم باسرها باطلة فالملزوم كذلك اما الملازمة
فلان الكل اذا كان سواء باعتبار المجتهد فاعتبار على غيره وان يبطل اللوازم فلان الاصابة
بمجرد الاختيار من غير امتحان تذهب بفائدة بذل المجتهد وسعه في استنباط الاحكام الشرعية
في الثواب الزائد على المخطئ بقوله عليه السلام ان اصبت فلك اجران الحديث ويسقط درجة
العلماء يقتضي اضاعة العلوم وبطلان الدعوة يؤدي الى التسوية بين من علم ومن
لا يعلم المنكرة بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وسقوط
وجوه النظر المناظرة يقتضي عدم الجهد الصواب فانها انما شرعت لذلك وبالجملة لو
تساوت الحقوق المجتهد فيها لم يكن مجتهدا فيها وذلك خلف باطل وبيان الملازمة
بان الاجتهاد دفع التعارضات التي تقدمت لابد فيه من بذل المجهود واذا كان الحق
متساويا لم يحتج الى ذلك واذا انتفى الاجتهاد لا يكون الحكم مجتهدا فيه واستوضح
ما ذكر بقوله الاول وهو اوضح جدا اي تؤيده ما ذكرنا في الشرطية اخيرا ومعنى
قوله ان الاختلاف ان المناظرة انما تكون في اجناس وانواع كفارة اليمين لم تثبت بها
في الحقيقة باطل وان اختيار واحد وجوه بمجرد القصد الذي انضم اليه الفضل صحيح
بلا اجتهاد وتأمل فكان استواءها اي عدم الاجتهاد وذلك باطل بالدلائل الدالة
على وجوده فكان القول بان بعضها احق واحبا فانه رحمه الله وجه قولنا
ان الحق واحد وان المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى قول الله تعالى ففهمناها
سليمان واذا اختص سليمان بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر فيه كان الاخر خطاء وقال
النبي عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر اصابة الحق
بالنظر فيه كان الاخر خطاء وقال النبي عليه السلام لعمرو بن العاص حسنات وان اخطات
فلك حسنة وقال ابن مسعود في حديث المفوضة ان اصبت فمن الله وان اخطات
فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان وقال
عليه السلام اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله تعالى فلا تنزلوهم فانكم
لا تدرون ما حكم الله تعالى فيهم وهذا دليل على احتمال الخطا لان تعدد الحق يمنع
بنفس الحكم وسببه ان السبب فلانا قلنا ان القياس تعدية لا دركه فيه الحكم مما ليس
بمتعدد لا يتعدد متعددا الا انه يصير بغير حينئذ فيوجب ذلك ان يكون الحق متعددا
بالنص بعينه وهذا خلاف الاجماع الا انه لو توهمناه غير معلول لم يكن حكمه متعددا
وذلك مما لا يحتمله صحته بيقين فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغيير وتفسير
به مخالف للاصل واما الاستدلال بتفسير الحكم تتوال الفطر والصوم و
الصلوة وصحتها وفساد النكاح وصحته وجود الشيء وعدمه

ذكرها في الا... التخطئة ... الاجتهاد ... والمخطئ ... الحكم ... فهم الاخرى ... العلم ... الاصابة

لما فرغ من ادلة المصوبة بطائفتيها شرع في دليلنا على ان الحق واحد وان المجتهد يصيب تارة
ويخطئ اخرى واستدل على ذلك بالكتاب والسنة والاثر والمعقول اما الكتاب فقوله
تع ففهمناها سليمان وقصة ذلك ما تقدم ووجه الاستدلال ههنا ان حكم داود عليه
بدفع رقاب الغنم الى صاحب الزرع كان بالاجتهاد لانه لو كان ثابتا بالوحي لما جاز لسليمان
خلافه ولداود الرجوع اليه واذا اختص سليمان بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر فيه دل
على ان الاخر كان غير صواب اذ لو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة
قيل يجوز ان يكون اختصاص سليمان عليه بالفهم لافضلية ما ذهب اليه وجواز الاخر بدليل
قوله غير هذا اوفق لهما واجيب بانه لو كان كذلك لما وسع لسليمان الاعتراض
واللازم باطل لوقوعه فالملزوم مثله وبيان الملازمة بان الاعتراض على الوالد في الاساس
غير جائز فكيف وهو نبي وقوله اوفق لهما خرج مخرج التادب مع الوالد النبي
عليه السلم فلا يدل على ان غيره موافق واما السنة فما روي ان النبي عليه السلم قال لعمرو
بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
واحدة وهذا قاطع في افادة جواز وقوع الصواب والخطاء في الاجتهاد قيل
لا دلالة في الحديث على شيء من ذلك لان صدق الشرطية لا يستلزم جواز الطرفين بدليل
قوله تع قل ان كان للرحمن ولد الاية والجواب ان صدق الشرطية كما لا يقتضي
امكان الطرفين لا يقتضي امتناعهما وقد جازت صور النقيض والحكم الرابع لا يخ
عن احدهما لاستحالة وجواز احدهما لا على التعيين يقتضي امكان كل واحد منهما
واما الاثر فما قال ابن مسعود في حديث المفوضة ان اصبت فمن الله وان اخطأت
فمني ومن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان
وهذا في الدلالة على خطوا نون ثم ذكر حديثا اخر يدل على ذلك وكان حقه ان يذكر
قبل الاثر لكن غرض الشيخ الاستدلال على مطلوبه في ترتيب الجملة وذلك عليه
قوله عليه اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم
الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال الخطاء لانه لو كان كل مجتهد
مصيبا لكان حكم الله باجتهاده واللازم باطل لقوله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم
فالملزوم مثله وبيان الملازمة ظاهر وعورض بانه عليه قال ولكن انزلوهم على حكمكم
ولو لم يكن كل مجتهد مصيبا لما امر بالانزال على حكمنا لانه لا يامن بالانزال
على الخطاء واجيب بان المجتهد لا يجب ان يكون مخطئا البتة بل على رجاء من
الاصابة وهو اتى بما في وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك وفائدة ذلك
انهم اذا انزلوا على حكمنا لا يبقى شبهة الخلاف فان حكمنا فيهم ما رأيناه واذا
نزلوا على حكم الله فلكن ذلك باعتبار ان المجتهد مخطئ ومصيب ويجوز ان
يستدل على ذلك بالاجماع فان الصحابة اطلقوا الخطاء في الاجتهاد وكتب ابن



ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة وكان ذلك اجماعا فان الصحابة اطلقوا الخطاء منهم
على ان الحق واحد من اقوالهم واما المعقول فلان تعدد الحقوق يمنع اسنادها الى
نفس الحكم او بتعدد السبب فلما قلنا ان القياس تعدية ووضع لدرك الحكم فما ليس
متعددا لا يتعدى متعددا لانه تغيير حكم بغيره اخر فيوجب ان يكون الحق متعددا
بالنص بيقين قوله ووضع غير تقدير تقريره ان القياس تعدية والقياس وضع لدرك الحكم
ان انه تعدية ووضع لدرك الحكم فقد تقدم بيانه انه مبين لحكم النص لا مثبت و
ان بيان قوله فالنص متعدد الى اخره هو ان القول بتعدد الحقوق يستلزم
مخالفة الاجماع وانتفاء الاجتهاد واللازم بقسميه باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة
ما ذكره بقوله لان الى اخره وتقريره ان النص اذا كان غير معقول المعنى
لا تكون التعدية لم يكن حكمه متعددا بالاجماع فانهم اجمعوا عند تعارض النصين
في الحظر والاباحة على ان الحق واحد وان العمل بهما لا يجب قبل الترجيح او معرفة
الناسخ بالتاريخ وذلك في صيغتين فاذا كان في صيغة واحدة فبالطريق الاولى
لان الصيغة لا تحتمل التعدد بيقين اذا كان في الامور المتضادة فتعدده متعددا
في الفرع يستلزم تعدده في الاصل لانه مظهر لما في الاصل اعتبر وذلك خلاف الاجماع
ونفي تقييد تعدد الفرع به مخالفا للاصل من شرط القياس عدم التغيير وانتفاء
الشرط يستلزم انتفاء المشروط ونقل لان لزوم انتفاء التعدد في النص المعلول
في اتفاق في غير المعلول فان في المعلول احتمال تعدد الاوصاف كل منها
ان يكون علة للحكم وليس ذلك في غيره والجواب ان المثبت للحكم فيها انما هو صيغة النص
وذلك لا يحتمل التعدد كما مر انفا واحتمال علية الاوصاف للاحكام انما يكون باعتبار
الاصل او الفرع والاول ممنوع لما ذكرنا ان الحكم فيه ثابت بالنص والثاني مسلم ويلزم مخالفة الاجماع
على ما مر ثبت ان القول بتعدد الحقوق يستلزم احد المحذورين فلا يكون جائزا وان الاتحاد لا
ينفي الحكم فهو ان اجتماع الامور المتضادة في محل واحد محال والمحال لا يكون حكما شرعيا
بيانه ما ذكره ان الحظر والصوم وفساد الصلوة وصحتها وفساد النكاح وصحته ووجود
الشيء وعدمه وقيام الحظر والاباحة في شيء واحد يستحيل اجتماعه قيل ان عنيتم استحالة
ذلك استحالته بالنسبة الى شخص واحد فمسلم ولسنا نقول به وان عنيتم بالنسبة الى
شخصين فممنوع فان المرأة الواحدة متصفة بالحظر والاباحة وكذلك الميتة بالنسبة
الى شخصين كما تقدم والجواب ان كلامنا في الحكم الثابت بالاجتهاد الذي لم يعلم كونه
حكم الله في الحادثة بيقين لان القياس لا يفيده والتعدد في ذلك سواء كان بالنسبة
الى شخص واحد او الى شخصين ممتنع اما بالنسبة الى شخص واحد فبالاتفاق واما
بالنسبة الى شخصين فلان القياس حجة في حق الجميع فان المقلد اذا استفتى احد
المجتهدين افتاه بما ثبت عنده على انه حكم الشرع في الجميع واذا استفتى اخر

فافتاه خلافه افتاه على انه حكم الشرع في حق الجميع وجه لا نزاع في اجماع المتنافيين في شخص
واحد في زمان واحد في حق الجميع فلا يلزم اجتماع المتنافيين في حق شخص واحد وعورض
بان الحق لو كان واحدا لزم اتباع الخطاء واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانعقاد
الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد واما بطلان اللازم فظاهر واجيب بمنع بطلان اللازم
في المجتهدات فان المسئلة اذا كان فيها نص او اجماع وبذل المجتهد جهده في الطلب
ولم يطلع عليه كان مامورا باتباع ظنه مع انه خطاء بيقين لوجود النص على خلافه فعلم
ان اتباع الخطاء في المجتهدات اذا تعذر الوقوف على حقيقة الحق جائز قوله
وصحة التكليف الى اخره جواب عن قولهم لا بد لصحة التكليف بالاجتهاد في تعدد
الحقوق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع ومعناه ان صحة التكليف لا يعتمد
صحة الاجتهاد ابتداء وانتهاء بل تحصيل ما قلنا في صحة الاجتهاد واصابة الحق ابتداء
فان المكلف به هو الاجتهاد لا الاصابة البتة لكنهم ان اصابوا اوجروا على الاصابة وان
اخطاؤا اوجروا على الطلب وعذروا في الخطاء قال رحمه الله وقال ابو حنيفة
رحمه الله لمدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره انى لا اكفل المدعي
وهذا شيء احتاط به القضاة وهو جور سماه جورا وهو اجتهاد لانه في حق
المطلوب ميل عن الحق وهو معنى الجور والظلم وقال محمد في المتلاعنين ثلاثا ثلاثا اذا
فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطاء السنة ودليل ما قلنا في المذهب لا صحابنا
فان المجتهد يخطئ ويصيب في كتب اصحابنا اكثر من ان تحصى زعمت المعتزلة ان
ابا حنيفة كان على مذهبهم استدلالا بما نقل عنه ان كل مجتهد مصيب فانكر الشيخ ذلك
ونقل نبذا من ابي حنيفة ومحمد يدل على خطاء المجتهد في اجتهاده تصحيحا للمذهب
وهو ما قال ابو حنيفة في مدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا
غيره اني لا اكفل المدعي اي لا اكلفه اعطاء الكفيل وهذا اي اخذ الكفيل شيء
احتاط به بعض القضاة اراد به ابن ابي ليلى والحال انه جور سماه جورا وان
كان اخذ الكفيل ثبت عنده بالاجتهاد وهو ان القاضي مامور بالنظر ورثما
يظهر وارث اخر فيا خذ كفيلا من الحاضر نظرا للغائب كالملتقط اذا رد
اللقطة على صاحبها ياخذ منه كفيلا احتياطا فلو كان الحق عنده متعددا لما سماه جورا
وانما سماه جورا لان القاضي الذي ياخذ الكفيل احتياطا في حق المطلوب وهو اخذ
الكفيل مائل عن الحق وهو عدم تكليف المدعي اعطاء الكفيل لان حق الحاضر
معلوم بيقين فلا يجوز تاخير حقه لامر موهوم لا ان رده عليه وهو ان الميل عن الحق
معنى الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عن قصده ومعنى الظلم لانه وضع الشيء في غير
محله وتكليف القاضي اعطاء الكفيل جبرا لامر موهوم وضع الشيء في غير
محله فيكون ظلما ودلالة على هذا على هذا جواز الخطاء في الاجتهاد خبر ثانيه



والجواب عن مسئلة اللقطة ان ذلك فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس بثابت
فاما لو دفعها بالبينة فلا حاجة الى اخذ الكفيل في الصحيح من الروايات وقال محمد في
المتلاعنين ثلاثا اي ثلث مرات اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطاء السنة اي
الطريقة المسلوكة في الشرع في هذا الباب فقد حكم بصحة الاجتهاد حيث نفذ القضاء
ثم اطلق عليه اسم الخطاء فان قيل هذا حكم على خلاف الكتاب والسنة فان اللعان فيهما اربع
مرات وما كان كذلك فهو باطل فكان الواجب ان لا ينفذ القضاء اجيب بانه حكم في موضع
الاجتهاد وما كان كذلك فهو نافذ اما ان الثانية فظاهرة واما الاولى فلان التكرار للتغليظ
وهو يحصل بالاكثر كما ان اللعان لانه جمع يتفق عليه والاكثر يقوم مقام الكل فاذا دل رايه
اجتهاده نفذ حكمه ولا نم ان القضاء خالف للنص لان اصل الفرقة ومحلها غير مذكور في
النص وهذا الاجتهاد في محل التفرقة فان من اهل هذا القضاء يقول لا يقع الفرقة
بلعانهما بل تقع بلعان الزوج ودليل ما قلنا في المذهب ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير في
كتبهم سوى ما ذكرنا من المسائل او دليل صحة مذهبنا في ان المجتهد يخطئ ويصيب
سوى الدلالة المذكورة والاول اظهر قال رحمه الله وان مسئلة القبلة فان
المذهب عندنا في ذلك ان المتحري يخطئ ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين
الا ترى انه قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا بالجماعة وتحروا القبلة واختلفوا انه من
علم منهم امامه وهو يخالفه فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا
والجهات قبلة لما فسدت ولما كلفوا التحري والطلب كجماعة اذا صلوا في جوف الكعبة
واما قوله ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوته فلانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا
بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة لعينها وانما المقصود وجه
الله تعالى سقطت حقيقته الا ترى ان جواز الصلوة في ركنها من صفات العمل
في المخطئ في حق نفسي العمل سبب نبينت ان مسئلة القبلة وسيلتنا سواء وهذا
عندنا وعند الشافعي كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطاء اعاد
صلوته هذا جواب عما استدلوا به من مسئلة القبلة وتوجيهه ان المذهب في ذلك ايضا
عندنا ان المتحري يخطئ ويصيب كغيره من المجتهدين فان محمدا رحمه الله قال
في كتاب الصلوة في قوم صلوا بالجماعة وتحروا القبلة واختلفوا في الجهة فمن علم
منهم حال امامه وهو يخالف له في الجهة فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة في زعمه
ولو كان الكل صوابا والجهات قبلة لما فسدت صلوته ولما كلفوا التحري والطلب
كجماعة صلوا في جوف الكعبة فانهم ليسوا بمكلفين بطلب شيء قيل تصوير هذه
المسئلة مشكل فان الصلوة اما نهارية او ليلية ولا اختلاف في الاولى غير مشروع
وفي الثانية كذلك لان الجهر بالقرائة فيها واجب وبالسماع يزول الاختلاف وقيل
تصويرها ان كانت الاولى ففي العميان وان كانت الثانية ففي الظلمة فوسوسه

قوله ادام

الى قوله في ادنى لكعوف جواب معارضة توجيهها لو لم يكن مصيبا لوجبت الاعادة على المتحري
واللازم باطل فالملزوم كذلك وجواب ان يخون وتقريره فلا يصلح دليلا او فاما ذلك فقوله
فلانه ساقط لجواب وتقرير الجواب اما لا تجب الاعادة لانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا
وما ليس بمكلف به فقدحه لا يوجب الاعادة فعدم الاصابة لا يوجب الاعادة اما الاولى
فلان ما ليس في وسعه لانقطاع الادلة بالكلية عند الاشتباه وما ليس في وسع الانسان لا يكلف
به لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما الثانية فظاهرة بل كلف طلبه اي طلب الكعبة
على تأويل البيت على رجاء الاصابة وقد حصل منه كذلك قوله لكن الكعبة استدراك في قوله
بل كلف طلبه ومعناه ان التكليف بطلبها وان حصل لكن الكعبة غير مقصودة في التكليف
بطلبها حتى لو قصد بالتوجه اليها تعظيمها كان كفرا وانما المقصود وجه الله تع قال الله تع
فاينما تولوا فثم وجه الله قيل رضا الله واستقبال القبلة وفي بعض النسخ استقبال الكعبة
ابتلاء كاستقبال بيت المقدس قبل التوجه اليها فاذا حصل الابتلاء عند الاشتباه
بالتوجه الى ما شهد به قلبه وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقة
التوجه الى الكعبة لان عند حصول المقصود لا يبالي بفوات الوسيلة كسقوطها الى
جهتها عند الغيبة والى غيرها عند الضرورة كما في الصلوة على الدابة والصلوة في السفينة
ثم استوضح [illegible] فاذا استدلالهم بهذه المسألة بقوله الا ترى ان جواز الصلوة وفساد
من صفات الفعل ان من صفات ما هو الحق حقيقة يقال فعل جائز وفعل فاسد ونحن
نسلم ان المجتهد مصيب في حق العمل فكان دليلكم دالا على اصابة كل مجتهد في حق العمل
ولا نزاع في ذلك انما النزاع في اصابة الحق حقيقة والمسألة لا تدل على ذلك فالاستدلال
بها غير صحيح وثبت ان مسألة القبلة ومسألتنا سواء وهذا اي ما ذكروا ان المتحري
لم يكلف اصابة الكعبة بل كلف طلبها على رجاء الاصابة مذهبنا وعند الشافعي كلف
المتحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ فيه ظهر وجب اعادة اذا علم لانه مأمور
بالتوجه الى الكعبة بالنص وان كان غائبا قال رحمه الله فاما من جعله مخطئا
ابتداء وانتهاء فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث بقول النبي في اسارى
بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم وكلا آتيناه حكما وعلما والحكم
والعلم ان اريد به العمل فاما اصابة المطلوب فمن احدهما وقال عبد الله بن مسعود
لمسروق والاسود كلاكما اصاب وصنيع مسروق احب الي فيما سبقا من ركعتي المغرب
ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه فاستوجب الاجر على ابتداء فعله وحرم الصواب
والثواب في آخره ان يقصد منه اوجرا ما من الله تعالى ابتداء [illegible] احتج من جعل المجتهد
عند الخطأ مخطئا ابتداء [illegible] في الاجتهاد وانتهاء [illegible] ان فيما هو الحق حقيقة
باطلاق الخطأ في قوله عليه وان اخطأت فلك حسنة فان الخطأ المطلق
هو ما يكون ابتداء وانتهاء وبقوله عليه في اسارى بدر وذلك انه حين استشار



استشار ابا بكر وعمر فقال ابو بكر قومك واهلك لعل الله ان يتوب عليهم خذ منهم فدية تتقوى بها على
الكفار وقال عمر كذبوك واخرجوك فاضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله
اغناك عن الفداء فمال النبي عليه الى راي ابي بكر فنزل قوله تع ما كان لنبي ان يكون
له اسرى الاية فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر قالوا فيه دليل
على ان اجتهاد عمر كان صوابا واجتهاد آخر لم يكن كذلك في الاصل لم يستحقا العقاب
لولا المانع وهو الكتاب السابق فلو كان في الابتداء صوابا لما استحق العقاب قيل
المراد من الكتاب ما كتب في اللوح المحفوظ ان لا تعذب اهل بدر وقيل ان تحل
لهم الغنائم والفداء وبظاهر هذا النص تمسك المريسي ومن تابعه في انه اذا
اخطأ كان اثما واستدلوا ذلك بما نقل عن الصحابة والسلف من سبيل الشهرة من تشنيع
بعضهم على بعض مثل قول ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت وقوله في [illegible] من شاء
باهلته وقول عائشة ابلغي زيد بن ارقم الحديث وقول ابي حنيفة هذا شيء
احتاط به بعض القضاة [illegible] وقول النبي [illegible] المتحري فقد شرع وذلك
كله يدل على ان الخطاء يصلح سببا للعقاب والاثم والا لا يكون [illegible] اصحابنا
بحديث عمرو بن العاص حيث قال له النبي ان اخطأت فلك حسنة والخطاء من كل
وجه لا يصلح سببا للاجر وبقول الله تع في قصة داود وسليمان وكلا آتينا حكما
وعلما والحكم والعلم اما اريد به العمل فاما اصابة المطلوب فمن احدهما وذلك لان
الله تع ذكر الحكم والعلم بعد ذكر تخصيص سليمان بالفهم والذي اختص به لابد
وان يكون غير ما ذكر بعده لولاه فاما ان يكون المختص به هو الحق حقيقة
او الاجر لا سبيل الى الثاني لانتفاء فائدة الاختصاص فتعين الاول وقد سمى
الثاني حكما والطاقة على الخطأ من كل وجه غير موجه فيكون من وجه دون وجه
وليس ذلك جهة اصابة الحق حقيقة فتعين الاخير واعترض عليه بان هذا التمسك
انما يتم اذا سلم الخصم ان اثبات الحكم والعلم في تلك الحادثة وذلك ممنوع لجواز ان يكون
المراد بهما الحكم في نفس الامر والعلم بوجوه الاجتهاد ويمكن ان يجاب عنه بانه على الاصل
المذكور في باب الفاظ العموم المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية عين الاولى وقد
ذكر الحكم اولا معرفا بالاضافة ثم ذكر منكرا وهذا اصل لا يترك الا بدليل وما ثمة دليل
يترك به واحتجوا ايضا بالاثر وهو ما روي ان مسروقا والاسود سبقا بركعتين في
المغرب فلما قاما الى القضاء صلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس وسلم وصلى
الاسود ركعتين وجلس وسلم ثم ذكروا ذلك لابن مسعود فقال كلاكما اصاب
وصنيع مسروق احب الي ووجه الاستدلال ان قوله كلاكما اصاب دليل على
ان كل واحد مصيب وقوله وصنيع مسروق احب الي دليل على ان الحق
واحد فكان معنى اول كلامه ان كلا منهما فيما عمل باجتهاده مصيب [illegible]

اخره ان الحق الحقيقي مع مسروق عنده قيل هذا دليل على ان الواحد ومن مذهب
القايل بالاشبه لا على ان الحق واحد واجيب بان الاثر لابن مسعود ومذهبه ان الحق
واحد حيث قال وان اخطاته فمني ومن الشيطان فلم يكن مراده ان كليهما اصاب
وان احدهما احق والا لكان متناقضا وبالمعقول وهو ان كل مجتهد مكلف بما في
وسعه وفي وسع كل احد طلب ما عند الله لا الاصابة فاستوجب الاجر على ابتدا الفعل
لانه ادى ما كلف اياه ولزوم الصواب والثواب اي ثواب اصابة الحق في الاخرة ان
بتقصير منه او بابتدا حرمان من الله لكن قاتل الكفار على تحري النصرة كان مصيبا
في قتاله متمثلا امر اعلاء كلمة الله وان قتل قال رحمه الله وان قصة بدر فقد
عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم باشارة ابي بكر رضي الله عنه فكيف يكون خطا الا ان هذا كان رخصة والمراد
بالاية على حكم العزيمة لولا الرخصة فالمخطي في هذا الباب لا يضلل ولا يفسق الا ان يكون طريق الصواب بينا
فيعاتب وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد
من مجتهد وجوب القول بالاصلح وبان يلحق الولي بالنبي وهذا مبني مذهبهم والمختار عندنا من
العبارات ان يقال ان المجتهد يخطي ويصيب على تحقيق المراد به احترازا من الاعتزال ظاهرا وباطنا
وعلى هذا ادركنا مشايخ اعلمهم مضى اصحابنا المتقدمون ولو كان كل مجتهد مصيبا لسقطت المحنة وبطل
الاجتهاد ونتصل بهذا الاصل تخصيص العلل وكفونا باب تخصيص العلل
هذا جواب عما استدلوا بقصة بدر على ان المخطي مخط ابتداء وانتهاء وذلك لان
النبي صلى الله عليه وسلم عمل ذلك باشارة ابي بكر فكيف يكون خطاء وهذا يشير الى ان
الخطا هو الذي يتنبه صاحبه بالتنبيه وحين استشار ابا بكر ووافقه لم
يتنبه الخطاء وفيه نظر وقد اضيف الى ذلك في بعض الشروح واقر عليه بقوله
ثم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ولما اقر عليه لم يحمل الخطاء بوجه وهذا جيد لكن الشيخ
لم يتعرض له ولم يتضمنه كلامه فقوله الا ان هذا اي اخذ الفدا كان رخصة والمراد
بالاية على حكم العزيمة لولا الرخصة اي العقاب بناء على تقدير بقاء العزيمة وحمله
والله اعلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض وكان ذلك كرامة
خصصت بها رخصة لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم العذاب
بحكم العزيمة على ما قاله عمر ووجه اخر ما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل
الاثخان وقد اثخنت يوم بدر فكان لك اسرى كما كان لسائر الانبياء
(١) حق الفدا ولكل لمسكم العذاب واذا ثبت ان المجتهد مكلف بما في وسعه
لا باصابة الحق وقد حصل الجواب عن قصة بدر فالمخطي في هذا الباب اي في الفروع التي
لا نص فيها لا يضلل ولا يعاتب الا اذا كان الطريق بينا ثابت بان الخطاء لم يقع الا بالتقصير
من قبله والحقه بحمل ما يلازمون من التخطية والتشنيع فانه ظهر طريقه عند المخالط المخطي
والمشنع واحترز بقوله في الفروع عن المخطي في الاصول فانه معاتب لان الله تعالى
نصب دلايل عليها توجب العلم يقينا في اصل الوضع فلم يقع في الخطاء الا بقلة التامل

ولكن كان لكل الاسرى حتى اراد الفتك
دون انخفاض ولولا الكتاب السابق لوقع

٢٦٨

وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب
كل مجتهد وجوب القول بالاصلح فانه لا شك ان الاصلح اصابة الحق واستحقاق الثواب
عليه ووجوب القول بان يلحق الولي بالنبي فانهم يقولون لا يجوز ان يفعل في حق نبي
من الاكرام والافضال ما لا يفعله في حق عبده الا ان العبد يبطل ذلك بفعله واختياره
فالولي عندهم ملحق بالنبي في حق الافضال والاكرام وفي تصويب كل مجتهد الحاق الولي
بالنبي فانه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحقيقة مثل قول
النبي واجتهاده مثبت ان القول بالتصويب مبني على مذهبهم قيل القول بالتصويب
لا يؤدي الى القول بالاصلح فان كثيرا من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول به
بل مبنى التصويب على امرين احدهما وجوب الاصلح كما ذكره الشيخ والثاني امتناع شرط
تكليف ما ليس في الوسع او فيما فيه حرج لمن قال به من اهل السنة بناه على الثاني
وما ذكره ان في التصويب الحاق الولي بالنبي اثر وجوب القول بالاصلح في حق العصمة
ثم ذكر ما هو المختار من العبارات في هذا الباب تحقيقا للمراد وهو ان يقال ان
المجتهد يخطي ويصيب على تحقيق المراد به اي على شرط ان تحقق ما هو المراد
بهذا القول وسبق بان يقال المراد اصابة الحق الحقيقي واخطاؤه ليحصل
الاحتراز بذلك عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لان القايلين منهم بالاحق
يقولون ان المجتهد يخطي ويصيب ويريدون بذلك اصابة الحق واخطاءه ولكن
مخطي الاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فاذا لم نزد بقولنا يخطي ويصيب حقيقة
كل واحد منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون احترازا عن الاعتزال ظاهرا حيث حصل به
الاحتراز عن هذا مذهب من قال باستواء الحقوق لا باطنا فانه لم يحصل الاحتراز
عن مذهب القايلين بالاحق فاذا اردنا بهما اصابة الحق الحقيقي واخطاءه فقد حصل
الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا عن مذهبهم ظاهرا وباطنا وان سميته
مناسبة وذلك لان تسميته مصيب الحق مخطئا مخطئا ليست بظاهر وانما هي لامر
باطني وهو اعتباره بالنسبة الى الاحق وعلى هذا اي على ما ذكرنا من تصويب المجتهد
وتخطيته على تحقيق المراد ادركنا مشايخنا وعليه مضى اعيان المتقدمين ممن لا
ينسب اليهم هوى ولا بدعة ولا شيء مما عليه اهل الاهواء كالمعتزلة الذين ذهبوا
الى تصويب كل مجتهد فان ذلك يفضي الى سقوط الابتلاء والى بطلان الاجتهاد
كما تقدم ويتصل بهذا الاصل يعني ان تصويب المجتهدين وتخطيتهم مسألة
تخصيص العلل كما سيأتيك بيانه ونبه بهذا الى بيان احكام العلة وهو بعيد
وهذا الى ما يستوعب فيه باب فساد تخصيص العلل قال رحمه الله من
اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة وذلك بان يقول كانت علتي توجب

تخصيص

ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل واحتج بان التخصيص
غير المناقضة لغة وهذا ظاهر لانه بيان انه لم يدخل لا نقض ولا ابطال وقد
صح الخصوص على الكتاب والسنة دون المناقضة فكذا ولان المعدول عن القياس بسنة
او اجماع او ضرورة او استحسان مخصوص منه بالاجماع ولان الخصم ادعى ان هذا الوصف
علة فاذا وجد ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لمانع فوجب ان يقبل بيانه ان
ابرز مانعا والا فقد تناقض ولذلك لا يقبل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد
بخلاف النصوص لانها لا تحتمل فسادا لكن الاصل عدم تخلف الحكم عن الوصف المدعى
علة فان تخلف في بعض الصور فلا يخلو ان يكون لمانع اولا والاول يسمى تخصيص
العلة والثاني النقض ويسمى الاول تخصيصا وان كان المعنى في ذاته شيئا واحدا
لا عموم فيه لانه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم فاخراج بعض محاله
عن تاثيره وقصر عمله على الباقي قد يشبه العام الذي يخص فسمي به مجازا ولا خلاف في
ان القسم الثاني وهو النقض مبطل لعلية العلة فان المنتقض لا يصلح علة شرعا
وان الاول فلا يخلو اما ان تكون مستنبطة او منصوصا عليها فان كان الاول فقد ذهب
القاضي ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص الى جوازه وهو مذهب مالك
واحمد ابن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ما وراء النهر غير القاضي ابي
زيد الى عدم جوازه وهو الصحيح من قولي الشافعي وان كان الثاني فالقائلون بعدم الجواز
في المستنبطة في جوازه فمنهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه وهو مختار عبد القاهر البغدادي
والاسفرايني وانه منقول عن الشافعي مثال ذلك ان يقول المعلل عند ظهور التخلف
كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل احتج
المجوزون بان التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجماعا وفقها اما لغة فلان
النقض اسم لفعل يرد فعلا سبق على طريق المضادة كنقض البناء والتخصيص بيان
انه لم يدخل ليس بنقض ولا ابطال واما شرعا فلانه جائز في النصوص دون المناقضة
واليه اشار الشيخ بقوله وقد صح الخصوص على الكتاب والسنة واما اجماعا فلان الاحكام
ينبني على خلاف القياس بسنة او اجماع او ضرورة وذلك تخصيص لا مناقضة ولهذا
سماها الشافعي مخصوصا عن القياس ونحن نسميه معدولا بها عنه واليه اشار بقوله
مخصوص منه بالاجماع واما فقها اي منظورا الى المعنى الفقهي فلان الخصم لما جعل المعلل
اذا ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم له وهو المعنى بالتخلف احتمل ان يكون
عدم الحكم هناك لفساد العلة فيكون مناقضا واحتمل ان يكون لمانع فاذا بين
بان ثم مانعا صالحا يكون مقبولا لانه بيان احتمل كلامه والا فقد تناقض اي ظهر تناقضه
بجعل الوصف علة تارة وبعدمه اخرى ولذلك اي ولاحتمال هذين الامرين لا يقبل قوله
خص بدليل لاحتمال تعين جهة الفساد بالعجز عن ابراز ما يصلح مانعا لاشتراط كون



المانع راجحا او مساويا بخلاف النصوص فانها لا تحتمل الغلط والفساد فلا يبقى
لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا الخصوص لجوازه في كلام الشارع فلم يحتج الى اثباته
بدليل فاما ما نحن فيه فاحتمال الفساد فيه قائم فما لم يتبين دليل الخصوص لم ينتف
احتمال الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال فيحتمل ان يكون فيه مانع صالح ولكنه ابرازه
فلا يثبت الفساد بالاحتمال واجيب بان الاصل في التخلف هو التناقض وهو ممنوع والثابت
ان المعلل يحتاج الى تصحيح علته عند الخصم فما لم يمكن ابرازه لا يكون التناقض وهو ممنوع
دافعا له فلا تكون متعينا قال رحمه الله وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة
حسا وكلا مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ومانع يمنع ابتداء الحكم ومانع
تمام الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم وذلك في الرامي اذا انقطع وتره او انكسر قوسه
فانه لا ينعقد علة واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة حتى لا يصل
الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه فيدفعه بترس او نحوه والذي يمنع
تمام الحكم ان يجرحه ثم يداويه فيندمل والذي يمنع لزومه ان [illegible]
ويصير صاحب فراش ثم يصير له كالطبع خاصية فانه غالبا منزلة من ضربه [illegible]
[illegible] فان امتد [illegible] في حكم الصحيح ومثاله في الشرعيات البيع اذا
اضيف الى حر لم ينعقد وان اضيف الى مال غيره يكون للبائع منع تمام الانعقاد في حق المالك
وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم وخيار العيب يمنع لزوم
الحكم [illegible] تخصيص العلل بني على تخصيصها تقسيم الموانع وهي خمسة
[illegible] في الحسيات والشرعيات مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع
تمام العلة ومانع يمنع تمامه ومانع يمنع لزومه وذلك ان الموانع خمسة تنبني في الرامي فان الرمي
علة للقتل اذا اصاب المرمى موجبة على الرامي احكام القتل فاذا انقطع الوتر قبل
[illegible] فهو مانع [illegible] عن انعقاد
الرمي علة واذا حال بين الرامي ومقصده حائط [illegible] منع تمام العلة
لان تمامها وصول السهم اليه بامتداده ولم يوجد واطلاق العلة على هذين القسمين
مجاز تسمية باعتبار ما يؤول اليه لولا المانع وفي الحقيقة انتفاء الحكم لانتفاء العلة لا لمانع
مع وجودها واذا اصاب المرمى اليه لكنه دفعه بترس او نحوه فقد منع ابتداء الحكم
بعد تمام العلة لان الترس مانع من الاتصال كالحائط فيكون مانعا تمام العلة لا ابتداء
الحكم لان الترس والجوشن والغبار ونحوها متصل به كالبدن فاتصال السهم به
كاتصاله بالبدن وان الحائط فانه منفصل عنه واذا اصابه وجرحه لكنه داواه
فاندمل فقد انقطعت السراية فامتنع تمام الحكم واذا اصابه السهم ومرض به
وصار صاحب فراش ثم صار الجرح او المرض الحاصل به كالطبع الخاصي فانه
منه سلامته غالبا منزلة من ضربه الفالج فانه يكون حرجا فان امتد [illegible]

صار حكم التحمح فصيد ورته كذلك منع لزوم الحكم اى منع الجرح ان يصير قتلا فان معنى لزومه
صيرورته قتلا فى الحال فان قيل اذا امتنع الجرح ان يصير قتلا صار كالاندمال فى التحقيق لان
كلا منهما يمنع من زهوق الروح فكان القسمان واحدا ولهذا لم يذكر القاضى هذا القسم قلنا
الشيخ نظر الى بقاء الجرح بعد صيرورته قتلا فى الحال فكان طبقا فانه لم يندفع الحكم
بهذا المانع بالكلية لاحتمال ان يصير قتلا فى العاقبة واما اندفع صيرورته قتلا فى الحال
فكان مانعا لزوم الحكم دون اصله بخلاف الاندمال فان الجرح يندفع به بالكلية حالا ومآلا
فلا يتم به ولا لزوم فكان اقوى قال صاحب الكشف جعل صيرورته طبقا مانعا عن لزوم
الحكم مشكل لان الحكم ان كان هو القتل فنفسه ثابت فيه كما فى الاندمال فلا يستقيم جعله
ثابتا غير لازم وان كان هو الجرح فهو لازم بعد ما صار طبقا فلا يستقيم ان يجعل كونه
طبقا مانعا من اللزوم ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانا نختار ان يكون الحكم هو القتل قوله
فنفسه ثابت فيه كما فى الاندمال قلنا نفيه ثابت فى الحال او فى المآل والاول مسلم
وثبوت الحكم ليس باعتباره بل عدم اللزوم باعتباره والثانى ممنوع فان الجرح قائم
ووجود الحكم به ممكن فيه فبهذا الاعتبار ثبوته ولا تنافى بين النفى السابق لكونهما
وثبوته فى زمانين مختلفين ثم الحصر فى الاقسام المذكورة استقرائى ويجوز ان
يقال ما نحن فيه اما هو العلة وحكمها وللاول ما يتعلق وللثانى ثلاثة وذلك لان الرامى
اذا قصد الرمى فلا يخلو اما ان يصدر السهم من قوسه رميا اولا والثانى هو الاول وهو الذى
لم ينعقد علة والاول اما ان يصل الى المرمى اولا والثانى هو القسم الثانى وهو الذى
حال بين الرامى والمقصد حائل فالحائل مانع تمام العلة والاول ليس مما نحن
فيه لانه تم علة وليس كلامنا فى العلل بل فى الموانع ثم اذا اصاب السهم المرمى فلا يخلو
اما ان جرحه اولا والثانى هو الاول اى الذى منع ابتداء الحكم بدفعه بترس
او غيره كما مر والاول اما ان يبرأ من الجرح بالاندمال اولا والاول هو القسم الثانى
وهو الذى منع تمام الحكم والثانى هو القسم الثالث اعنى الذى يمنع لزوم الحكم وهذه
قسمة دائرة بين النفى والاثبات فتفيد الحصر لا محالة ومثال تقسيم الموانع من الشرع
البيع فانه علة لملك الثمن والمبيع معا واذا اضيف الى حر كان ذلك مانعا عن
اصل الانعقاد لعدم المحل وان اضيف الى عبد الغير منع كونه غير مملوك تمام
الانعقاد فى حق المالك اى انه منعقد فيه لانه يلزم باجازته وغير المنعقد
لا يصير لازما ويتعقب بالاجازة واما كونه غير تام فيه لانه يبطل بموته ولا
يتوقف على اجازة الورثة وقيد بقوله فى حق المالك لانه تام فى حق البائع حتى
لم يكن له ولاية ابطاله واذا خيار الشرط كان الخيار مانعا ابتداء الحكم وهو الملك
لتعلق ثبوته بسقوطه حتى لا يخرج البدل الذى فى جانب من له الخيار من
ملكه وان انعقد البيع على التمام واذا اشترى ثم برؤية افاد الملك لكن الصفقة



لا تتم الا بالقبض ويتمكن المشترى من الفسخ اذا رآه فكان غير لازم لمنع الخيار عن التمام
واذا رأى المبيع واشتراه افاد ثبوت الملك وولاية التصرف فى المبيع ولا يتمكن
المشترى من الفسخ بغير رضى او قضاء لكن ليس بلازم لثبوت ولاية الرد بالعيب فكان
خيار العيب مانعا لزوم الحكم فيل واما اختلاف مراتب هذه الخيارات لان خيار
الشرط يثبت بالشرط والشرط داخل على الحكم دون السبب كما عرف وخيار الرؤية
يثبت بناء على فوات تمام الرضا لان تمامه يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالاشارة
والوصف لكنه لا يتم الا بالرؤية فقبلها ينعقد موجبا للملك لوجود اصل الرضا
غير تام لعدم الرؤية وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت
لا على فوات الرضا لان العلم بالاوصاف قبل رؤية موضع العيب يثبت على الوجه الذى
اقتضاه العقد وهو صفة السلامة فاذا اطلع على عيب يثبت له حق المطالبة
بتسليم ما فاته فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان
الاوصاف لا تقابلها شيء من الثمن ثبت له ولاية الرد دفعا للضرر قال رحمه الله
وان الدليل على صحة ما ذهبنا فى ابطال خصوص العلل ان تفسير الخصوص ما مر
ذكره اى دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته ويشبه الاستثناء بحكمه واذا كان
كذلك وقع التعارض بين النصين فلم ينفذ احدهما بصاحبه ولكن النص العام
يلحقه شبهة فى الاستعداد بان اريد بعضه مع بقائه حجة على ما مر وهذا لا يكون
فى العلل لان ذلك يؤدى الى تصويب كل مجتهد ويوجب عصمة الاجتهاد من الخطأ
والمناقضة وفى ذلك قول بالاصلح    اراد بقوله ما ذهبنا قوله باب فساد
تخصيص العلل ولم يذكر مذهبه صريحا ويدل على ذلك وجوه منها ما ذكره الشيخ ههنا
ان تفسير الخصوص ما مر ذكره ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لكونه دليلا
مستقلا لو تأخر كان ناسخا ويشبه الاستثناء بحكمه لانه لبيان انه لم يدخل تحت
الجملة كما تقدم واذا كان كذلك اى اذا كان دليل الخصوص يشبه الامرين وقع التعارض
بين النصين وهو العام ودليل الخصوص بحسب الظاهر ولم ينفذ احدهما اى لم
يبطل العام بلحوق دليل الخصوص به كما ذهب اليه بعض ولم يبطل دليل
الخصوص بالعام اذا كان مجهولا كما ذهب اليه بعض آخر بل صار العام مستعارا
لما بقى بعد التخصيص بذكر الكل وارادة البعض مع بقاء العام حجة كما مر فى باب
العام اذا لحقه الخصوص وهذا اى التخصيص على هذا الوجه وهو ان يبقى العلة
حجة فيما وراء موضع التخصيص لا يستقيم فى العلل بوجه لان ذلك اى التخصيص
على هذا التفسير يؤدى الى تصويب كل مجتهد فان صحة الاجتهاد تثبت بعد
ثبوته بسلامته عن المناقضة لظهور خطائه بالمناقضة فان جاز التخصيص
جاز لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول كانت علتى تقتضى ذلك عن

لكنها خصت لمانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده من الخطأ فيكون المجتهد مصيبا
ويجب عصمة الاجتهاد عن الخطأ وفي ذلك القول بتصويب كل مجتهد وعصمة الاجتهاد
عن الخطأ قول بوجوب الاصلح وذلك باطل لما عرف في موضعه ورد بانا لا نسلم ان
التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد لجواز ان تكون شرطه بيان مانع صالح ولا
يقدر المجتهد على ذلك ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم انه يلزم منه وجوب القول
بالاصلح فان كثيرا من اهل السنة قالوا بالتصويب مع انكارهم القول بوجوب الاصلح
واجيب بان القول بالتخصيص فرع القول بالتصويب فان من قال بالتصويب
يحتاج الى القول بالتخصيص لان النقض يوجب كون المعلل مخطئا ضرورة وهو خلاف
معتقدهم فالقول بالتصويب دعاهم الى القول بجواز التخصيص ضرورة وان
قول الشيخ في تصويب المجتهد قول بوجوب الاصلح فصحيح لانه من فروع القول
بوجوب الاصلح والتزام الفرع وانكار الاصل غير صحيح فيهما وبنا ربنوه على استحالة
تكليف ما ليس في الوسع لا يتوكد الالزام اذا مسه الملازمة بين القولين قال رحمه الله
لكن الحكم انما يمتنع بزيادة وصف او نقصانه الذي نسميه مانعا مخصصا وبزيادته او نقصانه
تتبدل العلة فيجب ان يضاف العدم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب الخصوص مع قيام العلة
والفرق ما بيننا وبينهم في العلل المؤثرة انهم ينسبون عدم الحكم الى مانع مع قيام العلة فصار
كدليل الخصوص في نقض ما يتناوله العام مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى
عدم العلة لان العلة تنعدم لعدم وصف في العلة او زيادتها والعدم بالعدم ليس من باب
وهذا طريق اصحابنا في الاستحسان لان القياس ان ترك بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لا
انجعل علة في مقابلة النص فيبطل حكمها لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص بخلاف النصين لان
احدهما لا يعدم صاحبه فوجب القول بالخصوص وكذلك اذا عارضه اجماع او ضرورة لم يبق الوصف

هذا هو المخلص عند ورود صورة النقض على العلة وهو استدراك من قوله
وهذا لا يكون في العلل ابدا يعني لا يقع التخصيص في العلل المؤثرة بوجه لكن الحكم قد
يمتنع وجود ركن العلة بزيادة وصف ونقصانه تتبدل العلة لا محالة لان
بالزيادة يصير كل العلة بعضها وبالنقصان يفوت بعضها والكل ينتفي
بانتفاء جزئه فيحصل النقض صورة وكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع اوجب
الخصوص ثم اشار الى الفرق بين قولنا وقولهم في العلل المؤثرة انهم ينسبون
عدم الحكم الى مانع مع قيام العلة فصار كدليل الخصوص في نقض ما يتناوله العام
مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى عدم العلة لان العلة تنعدم لعدم
وصف في العلة او زيادته والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص واعترض
عليه بان القول باضافة عدم الحكم الى عدم العلة في صورة التخصيص يؤدي
الى التصويب لان كل مجتهد ورد على علته نقض يمكنه ان يقول عدمت فلاني



على في صورة النقض وذلك يؤدي الى القول بوجوب الاصلح كما مر وهو باطل والجواب ان
الاطلاع على صدقه ممكن بالنظر الى ما سوى صورة النقض واعتبار علته فان نقص
شيء او زاد في صورة النقض كان صادقا والا فهو نقض خلاف دعوى التخصيص
فانه اذا قال علتي كانت تقتضي ذلك لكن منع من ذلك مانع كان قوله تقتضي في غير الموانع
ولم يمكن الاطلاع على الاقتضاء مع وجود النقض والقائل ان يقول اذا اعتبر ما عدا
صورة النقض فوجد العلة مؤثرة فيه ووجد في صورة النقض ما يكون نقيضه
امكن الاطلاع على كونها مقتضية والتخلف للمانع ولعل الحق ان نسبة العلة عند
ظهور صورة نقض على الوجه الذي ذهب اليه الشيخ من كون الانتفاء يستلزم
العلة المتحققة في صنعة الاستدلال من الوجه الآتي لا لانه من كون الوصف
علة غير علة لا لا نسلم هذا النوع من المناظرة وان توقف على ذلك في دعوى علته
يترتب عليها حكم اصلي لتصويب كل مجتهد اعني الذي سماه المخصص ما عنا فان ما
القول بالتخصيص يستلزم التصويب والاصلح كان القول بانتفاء الحكم لانتفاء العلة
كذلك لان لازم اللازم لازم وان لم يكن يبطل الالزام وهذا ان ما ذكرنا من اضافة عدم
الحكم الى عدم العلة طريق اصحابنا في الاستحسان يريد بذلك الرد على الكرخي في قوله التخصيص
جائز عند اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا التخصيص فان حكم القياس
امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة وذلك لان القياس اذا ترك بالنص
يعني ان كان الاستحسان ثابتا بالنص او بقياس فلم يبق القياس علة فكان
عدم الحكم لعدم علته لا لمانع اوجب الخصوص وهذا بخلاف النصين فان احدهما لا يعدم
الآخر فوجب القول بالخصوص وكذلك اذا عارض القياس اجماع او ضرورة لم يبق علة
لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه استحسان
يعني قياسا خفيا اوجب عدم الاول لما مر في باب الاستحسان فصار عدم الحكم لعدم العلة
فلم يكن من باب الخصوص وكذلك يقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف احكامها
العدم مضاف الى عدم العلة لا لمانع مع وجودها قال رحمه الله وبيان ذلك
في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه فسد صومه لان ركن الصوم قد فات وليس
عليه الناسي فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر
وقلنا نحن العدم هنا لعدم هذه العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط
عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات
ركنه ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سببا لملك بدل المال وجب ان يكون سببا
لملك المبدل واما المدبر فانما امتنع حكم هذه العلة فيه لمانع وهو ان الغصب
لا يحتمل الانتقال فكان هذا تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح ما قلنا ان
الحكم عدم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوب لان
العدم

لكنه بدل عن اليد الفائتة لما قلنا انه ليس بمحل للنقل فالذي جعلوه عندهم دليل الخصوص
جعلناه دليل العدم وهذا اصل في هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير و
تخلص كثير يعني بيان ما قلنا ان عدم الحكم لعدم العلة في الصائم اذا صب الماء في حلقه
مكرها فان صومه فسد خلافا للشافعي وذلك لان ركن الصوم وهو الامساك عن المفطرات
قد فات بوصول الماء الى الجوف وما فات ركنه فسد فان قيل لا نسلم ان بفوات الركن
فسد الشيء فان الناسي اذا اكل فقد فات ركن صومه بوصول المفطر الى الجوف ولم يفسد
صومه بالاتفاق فمن اجاز تخصيص العلل اجاب بانه امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع
وهو الاثر ومن لم يجوز اجاب بان عدم فساد صومه لعدم هذه العلة وهو فوات الركن
لان النسيان لما كان من صاحب الشرع كان فعل الناسي منسوبا اليه فسقط عنه معنى الجناية
وصار الفعل عفوا فلم يكن افطارا فكان امساكا حكما فكان بقاء الصوم لبقاء ركنه قيل
فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة فان الاكل موجود حسا فلو قلنا عدم
واجيب بان الصوم ليس هو الامساك الحسي بل امساك اعتبره الشارع فليس لوجود
الاكل الحسي في ذلك مدخل اذ لا مدخل للعقل في كيفية العبادات والوجود الشرعي
للاكل ممنوع فان الافطار الشرعي انما يتحقق بجعل فعله فطرا وقد انتفى ذلك بقوله عليه
السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك سماه صوما والحسي غير معتبر فينبغي ان يكون شرعيا
فدل على عدم اعتبار فعله فطرا واما لزوم الانقلاب ان لو جعلنا الاكل غير اكل وليس كذلك بل
نقول الشرع جعل اكله فطرا ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سبب ملك بدل المال
اي ملك القيمة وجب ان يكون سببا لملك المبدل اي المغصوب تحقيقا للتساوي او لئلا
يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد فان قيل لا نسلم ان ما كان سببا لملك البدل كان سببا لملك المبدل
وهو منع للملازمة فان المدبر اذا غصب تحقق فانه يوجب الملك في قيمته ولا يوجبه
للغاصب في المدبر فان اجيب بان حكم هذه العلة امتنع فيه لمانع وهو ان المغصوب ههنا
وهو المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كان تخصيصا وهو باطل فانا الصحيح في الجواب
ما قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوبة فانه
ليس بموجود في غصب المدبر لا محالة لان ضمانه ليس ببدل العين المغصوبة لكنه بدل عن
اليد الفائتة للمالك لان المدبر ليس بمحل للنقل لوجود جهة العتق فيه لكن للمولى فيه
يد معتبرة كما في العين والغاصب فوت عليه اليد فكان الضمان مقابلا بها لا مقابلا بالعين
فكان عدم الحكم وهو ملك المدبر لعدم العلة وفي ايجاب البدل مقابلة لا لمانع وفيه بحث
لان اليد اما ان تكون عينا او منفعة لا سبيل الى الاول لانه عبارة عن ولاية التصرف ومن
ليست بعين على ما سيجيء في باب العوارض فتعين الثاني وقد تقدم في اول الكتاب ان المنافع
لا تضمن بالغصب والجواب ان علة عدم ضمان المنافع غير موجودة ههنا ومن ما ذكرناه هناك
ان الغصب ازالة اليد المحققة والمنافع لم تكن موجودة فلا غصب حتى تزال اليد عنها



فلا يرد عليها فلم يجب الضمان واما هذه المنفعة ومن اليد فهي كانت ثابتة وقد زالت لا بفعل
البد [illegible] صحوبة والا لزم ازالة اليد عن اليد والعين ليس البدل في مقابلتهما على ما قلتم في المنافع
التي بالغصب فخلاف الضمان لا تفوت الضمان في مقابلة ازالة اليد من العبد
من حيث هو مدبر والمدبر وان كان مشتملا على العين والمنفعة وكل منهما لا يصلح لكن جاز ان
يكون من حيث هو مجموع موجبا للضمان وان لم يكن كل جزء كذلك والمدبر من حيث هو مدبر لا يحتمل
الانتقال فلم يكن علة ملك البدل فيه موجودة فكان انتفاء الحكم لانتفاء العلة هذا والله
اعلم وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل عدم العلة اصل هذا الفصل يعني تخصيص
العلل فاحفظه واحكمه بتصحيح الميم اي هذا الاصل ففيه فقه كثير وتخلص كثير اما الاول
فلان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة [illegible]
ما يرد عليه نقضا بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل
فكانت رعايته واجبة قال رحمه الله واما لزوم الخصوص على العلل الطردية
لانها ثابتة بصيغها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة يعني ان كان
التخصيص كان جواز القول به لازما على العلل الطردية لان العلل الطردية ثابتة
بصيغها اي بعباراتها والخصوص يرد على العبارات فالعلل الطردية يرد عليها الخصوص
اما الاول فلان اهل الطرد جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى تاثيره فكان
موجبا بصيغته كالنص فاذا تخلف الحكم عنه لزم حمل ذلك على التخصيص كما في النص
والا لزم التناقض واما الثاني فلان التخصيص انما يرد على اللفظ دون المعاني الخالصة
[illegible] تخلف الحكم واما نفس المعاني بالخالصة لانه قد تكون في المعاني تبعا للالفاظ فانها
لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ خصصت معانيها هذا ما ذكروه وفيه بحث
اما اولا فلان القائلين بالعلل الطرد قد جعلوا الوصف علة من غير نظر الى تاثير
الوصف معنى لا صيغة وان لم يكن مؤثرا وانتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام واما ثانيا
فلان ما ذكره الشيخ يفهم منه ان التخصيص عند اهل الطرد جائز وليس كذلك
فانهم زعموا ان العلل لا تقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا لزعمهم ان الحكم متعلق
بعين الوصف فلم يجز تخلف الحكم عنه بلا مانع وهذا ادل على انهم اشد انكارا له من
اهل التاثير كذا في بعض الشروح فاجيب عن الاول بان اهل الطرد جعلوا
كل وصف بمنزلة نص من النصوص وكما جاز تخصيص النصوص جاز تخصيص الاوصاف
وفيه نظر لانهم جعلوا الوصف بمنزلة النص بمعناه دون صيغته وعن الثاني
بان [illegible] انكارهم انما هو للنقض والتخصيص ليس بنقض ولئن سلمنا ذلك كان
قول الشيخ واما لزوم الخصوص بتقدير الفرض يعني لو فرض جوازه فاهل الطرد
يلزمهم جوازه وفيه نظر لان في لفظ الشيخ ليس ما دل على الفرض قال
رحمه الله ومن ذلك قولنا في الزنا انه حرث للولد فاثبت حرمة [illegible] خلق الولد منهما

واجتماعها الطرد الوطي وجاءت بينهما شبهة البعضية بواسطة الولد وصارت بناتها وامهاتها
كبناته وامهاته وابناؤه كآبائها فيلزم على هذا انه لم تحرم الاخوات والعمات والخالات
الخلاف فقال اهل المقالة الاولى انه مخصوص بالنص مع قيام العلة وقلنا بل العلل
صارت عللا شرعا لا بذواتها ومن لا تجعله علة عند معارضة النص وفي جعلها
وفي هذا اجمار ضمني لان حكم النص يزداد بامتداد الحرمة الى الاخوات وغيرهن
فلا يبقى علة عند معارضة النص فيكون عدم الحكم لعدم العلة وليس هذا من باب الخصوص
في شيء وهذا واضح جدا ومن احكم المعرفة واحسن الطريقة سهل عليه تخريج الجمل التي
على هذا الاصل كما اي فمما يجعل من التخصيص عندهم ومما يضاف عدم الحكم الى عدم العلة
عندنا قولنا في الزنا انه حرث للولد فاقيم الزنا مقام الولد ولما خلق الولد من مائهما
واجتماعهما على الوطي وجاءت بينهما شبهة البعضية بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها
كبناته وامهاته واباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها فيلزم على هذا التعليل وهو شبهة البعضية
عدم تحريم الاخوات والعمات والخالات فقال اهل المقالة الاولى يعني المجوزين
للتخصيص انه مخصوص بالنص يعني ان العلة الموجبة للحرمة وهي شبهة البعضية
موجودة في حق هولاء ولكن الحكم لم يثبت لمانع هو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
او قوله وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها الحديث
وقلنا يعني الذين لم يجوزوا التخصيص واضافوا عدم الحكم الى عدم العلة ان العلة
لم توجد لانها وجبت وامتنع الحكم لمانع وذلك لان العلل صارت عللا شرعا لا
بذواتها والشرع لم يجعلها علة عند معارضة النص وفي هذا ان كنه يجيبهن على سبيل
التأبيد معارضة النص لان النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة وهو قوله تعالى وامهات
نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم وحلائل ابنائكم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا يبدين
زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن توجب حرمة الامهات والبنات والاباء والابناء
خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات وغيرهن بهذه العلة في الفرع وهي الزنا لازداد
حكم النص بامتداد الحرمة اليهن بالعلة وذلك باطل لان العلة لا تعارض النص بل
تسقط في مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع قيامها وليس هذا من باب
خصوص العلل في شيء وهذا واضح جدا اذا اعترض بانا لا نسلم ان العلة تعارض النص
هنا لان النصوص المذكورة لم تدل على الاقتصار واجيب بان سياق الكلام ومحله
يقتضي ذلك ولكل واحد من الفريقين في هذه المسألة كلام طويل اعرضنا عن ذكره
فان فيما ذكرنا كفاية لمن رزق الفطنة ولهذا قال الشيخ ومن احكم المعرفة
واحسن الطريقة سهل عليه استخراج الجمل اي المسائل التي لم نذكرها وفي الظاهر
تتراءى انها من قبيل التخصيص كما جاء لنا في هذا الشرح في موضع على هذا الاصل
وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة والطريقة العقيدة ومعناه ترك التعنت
والتأمل عن انصاف قال رحمه الله باب وجوه دفع العلل



قسمان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما العلل المؤثرة فان دفعها
بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسدة فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع و
قيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع اما المناقضة فلما قلنا ان الصحيح
من العلل ما ظهر اثره الثابت بالكتاب والسنة وذلك لا يحتمل المناقضة لكنه اذا تصور
مناقضة وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة او لمانع يوجب الخصوص مثل
قولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح بل ازالة
النجاسة الا ترى انه اذا لم يكن يعقب اثر لم يسن مسحه وهذا يذكر في اخر هذا
الفصل على الاستقصاء لما فرغ من بيان تفسير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في
بيان دفعه ليتم بيانه لان القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان طردية ومؤثرة
والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما مال اليه جماعة اهل النظر ذكر دفعه
ما يعترض عليه وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما العلل المؤثرة وانما ذكر الطرد في الاجمال
ازالا انه لما لم يكن الاحتجاج بها صحيحا كان اولى بكونها مدفوعة فقدمها لموتي اي ذكر
قدم المؤثرة في التقسيم لانها هي الاصل ودفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما
الفاسد فاربعة اوجه وقدمه على الطريق الصحيح لان للصحيح عاقبة محمودة فاراد ان
يفرغ من بيان الفاسد ليدخل في بيان الصحيح على تمكن وفراغ وهي المناقضة وفساد الوضع
وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع ولعل اخص في ذلك استقراء و
السؤال من تقديم بعض على اخر دون فلا يكون واردا اما المناقضة اي فساد الدفع
بالمناقضة وهي تخلف الحكم عن العلة لا لمانع كما مر فلما قلنا ان الصحيح من العلل ما ظهر
اثره الثابت بالكتاب والسنة او ما ثبت اثره بالكتاب والسنة لا يحتمل المناقضة وكذا
الاثر الثابت بالاجماع مثاله ما قال علماؤنا في شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة لمكان
التهمة فيها كشهادة الولد لوالده وبالعكس فان نوقض بصاحب الدين لمديونه او احد
الشريكين في غير مال الشركة فانها تقبل مع وجود التهمة قلنا باطلا لاعتقاد الاجماع حتى
ان التهمة مانعة وكان الاشتغال بنقضه شغلا لكن يقال ان التهمة غير متحققة في
ذلك لعدم تصرف احدهما في مال الاخر بلا اذن عادة ثم العلل المؤثرة تقبل التعارض
بالاتفاق مع ان الادلة المذكورة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض
فوجب اما ثبوت الجواز او ثبوت العدم للاشتراك واجيب بان الادلة المذكورة تحتمل
التعارض بجهلنا بالناسخ فكذا العلل التي ثبت اثرها بها تجوز ان يتعارض بجهلنا
بما هو علة الحكم حقيقة اما المناقضة فلا تحتملها النصوص والتعارض يتقرر ويلزم
الجهل البناقوله لكنه اذا تصور للناس اذا تصور مناقضة وجب تخريج النقض من
الاصل الذي مر من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقصان وصف او زيادة فانه
لكن لا لمانع يوجب الخصوص فانه فاسد كما مر ومثال ذلك قولنا في مسح الرأس

انه مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف فان اورد النقض بالاستنجاء بالحجر فانه
مسح في وضوء يسن تثليثه فان العدد وان لم يكن مسنونا عندنا لكن اذا احتيج الى التثليث
فهو سنة بالاجماع اجيب بان الاستنجاء ليس بمسح بل هو ازالة النجاسة العينية فان
الحدث اذا لم يعقب اثرا بان خرج الريح لم يسن مسحه بل الاستنجاء عنه بدعة ولان غسل
المخرج بالماء افضل ولو كان المشروع مسحا لكان الغسل بدعة كما في مسح الرأس ومسح
الخف قيل فساد الوضع بالمناقضة على العلل المؤثرة قول القاضي والشيخين ومتابعيهم
واما عند عامة الاصوليين فان السؤال بالنقض صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من
لم يجوز تخصيص العلة فان التخصيص اذا لم يجز كان نقضا والنقض يبطل العلة قال
صاحب الكشف مراد الشيخ بعد ظهور اثرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا في المثال
فان قيل تسليم الخصم ظهور التأثير فصحيح كما هو مذهب الجمهور وهو مانعه في نفس
الوصف في التحقيق قال رحمه الله وكذلك فساد الوضع لا يتصور بعد صحة الاثر اذ
لا يوصف الكتاب والسنة والاجماع بالفساد وان عدم العلة وبقاء الحكم فلا بأس به لا
حتمال علة اخرى الا ترى ان العكس ليس بشرط لصحة العلة لكنه دليل مرجح
الاعتراض بفساد الوضع وسنعرفه في دفع العلل الطردية كالاعتراض بالمناقضة لا
يتصور وروده على العلل المؤثرة بعد صحة الاثر اذ الكتاب والسنة والاجماع لا توصف
بالفساد فاذا قال السائل ان الوصف يأبى الحكم كان ذلك فاسدا غير مسموع وكان
مثل النقض بل اقوى منه على ما سيجيء وان عدم العلة وبقاء الحكم فلا بأس به اي لا يدل
على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم فاذا اظهرنا اثرها في
جنس ذلك الحكم وجب اثباته بها فان ثبوته بعلة اخرى يجوز لان التعليل لم يقع
لابطال علة اخرى وبعد ثبوته بها يجوز ان يثبت بعلة اخرى لان الثبوت بعلة
لا ينافي الثبوت بعلة اخرى لجواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد عند
جمهور الاصوليين خلافا لبعض اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وعلى هذا الخلاف
ينبني اشتراط العكس في صحة العلة فمن جوز ذلك لم يشترط العكس وهو انتفاء
الحكم عند انتفاء العلة لصحتها ومن منعه لزمه القول بانحصار العلة في واحدة ولزم
من ذلك اشتراط العكس واحتج بان جوازه يستلزم الخلف لان معنى كون العلة مستقلة
ثبوت الحكم بها وحدها فاذا توارد علتان مستقلتان على حكم لزم ان لا يكون كل واحدة
منهما علة فضلا عن الاستقلال لان كل واحدة منهما تقتضي ان يكون الحكم ثابتا بها ولا
اثر لغيرها فيه وما لا اثر له في الحكم ليس بعلة فما فرضناه علة مستقلة لم يكن علة
هذا خلف باطل واجاب المجوزون بان ذلك انما يكون في العلل العقلية الحقيقية
والعلل الشرعية امارات [illegible] في الحقيقة فجاز ان يكون لشيء واحد علامتان واستدلوا
على ذلك بالوقوع فانه دليل الجواز لا محالة فان الحدث يقع بالبول والغائط والمذي

تثليث



وخروج الدم من الجراحة اذا سال وكذا القتل يقع بالقود والردة مقام من قتل وارتد
مع استقلال كل واحد منهما في ايجاب القتل وفيه بحث اما اولا فلان علل الشرع امارات
بالنسبة الى الشارع او بالنسبة الينا والاول مسلم والكلام ليس فيه والثاني ممنوع فانها موجبة
بالنسبة الينا على انها لو كانت امارات مطلقا لكان توصيفها بالاستقلال فاسدا فان
الامارات ليست بمؤثرة فضلا عن الاستقلال فلا يكون مما نحن فيه لان كلامنا في توارد العلل
المستقلة واما ثانيا فلان النزاع في توارد هما على المعلول الواحد بالشخص وليس ما ذكرتم
كذلك اما في الحدث فلان العلة واحدة وهو خروج النجس من بدن الانسان وهو امر
واحد لا محالة والبول والغائط والمذي وغيرها اساميها ولا نزاع في جواز تعدد الاسامي
لمسمى واحد واما في القتل فلان القتل قصاصا يغاير القتل ردة فان الثاني يستلزم
انتفاؤه بعوده الى الاسلام بالتوبة دون الاول والاول يستلزم انتفاؤه بعفو الاولياء
دون الثاني وتغاير اللوازم يدل على تغاير الملزومات وكلام الشيخ وهو قوله لاحتمال علة
اخرى وقوله الا ترى الى اخره يحمل على الحكم النوعي وقد ذكرنا اقسام الحكم والعلل في الاستدلال
لفاسدة قال رحمه الله واما الفرق فانما فاسد لوجوه ثلثة احدها ان السائل
منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا ولان
دعواه ذلك المعنى الذي لا يصلح للتعدية الى هذا الفرع لا يمنع التعليل بعلة متعدية
فلم يبق لدعواه اتصال بهذه المسألة ولان الخلاف في حكم الفرع ولم يصنع بما قال في الفرع الا ان
اراد ان عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم على ما مر ذكره ولان لا يصلح
دليلا عند مقابلة اولى  ذهب بعض المتأخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي الى ان الفرق
اعتراض صحيح وسموه فقها وصورته ان يقول السائل ليست العلة في الاصل ما ذكرت
ولكنها فيه كذا وكذا وهو لم يوجد في الفرع قال ابو اليسر وعليه اكثر فقهاء خراسان محتجين
بان شرط العلة خلوها من المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها وبان الفرق في
الفرق مناقضة الجمع وابطال فقهه والحاقه بالطرد فاذا كان كذلك كان اعتراضا صحيحا
وقال المحققون من الفريقين هو اعتراض فاسد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ في الكتاب
احدها ان السائل في موقف الانكار فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في
الاصل معنى انتصب مدعيا وفي زعمه ومنها ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون
معلولا بعلتين فيتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى وعدم
علة في الفرع لا يمنع المعلل ان يعدي الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي يوجبه
فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسألة اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به
مع الاستقرار على مدعاه كان فاسدا لا يقدح في كلامه وثالثها ان الخلاف انما وقع في حكم
الفرع لا في حكم الاصل ولم يصنع السائل بذكره الفرق الا ان اراد به عدم العلة وعدم
العلة لا يصلح [illegible] دليلا عند مقابلة العدم فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة [illegible] اولى

واجيب عن استدلالات المجوزين بأن ما ذكرتم من شروط صحة العلة مسلم ولكن المعارضة
انما تتحقق في علتين متضادتين لا عند ذكر علتين وما ذكروا من ظهور الفقه ففيه صحيح
لان المفارقة في هذا الموضع ممانعة دون المفارقة فيكون جملة ما يتوجه من الفروق
انواع ثلثة بيان زيادة تاثير الوصف المشترك في حكم الاصل او بيان وصف آخر هو علة
للحكم او بيان زيادة مصالح الولاية فيما سلم مالها فالنوع الاول من الفروق هو ان يبين
زيادة تاثير الوصف المشترك وهو الصغر في حكم الاصل وهو المال والثاني ان يبين
وصفا آخر كالبكارة مثلا عند الشافعي فانه يقول العلة في الفرع هي البكارة ولست
بموجودة فيما جعلتم اصلا فلا يتم الجامع والثالث هو ان يقول المصالح التي في الولاية على المال
فوق المصالح التي في الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق الصحيح عند المجوزين و
الثاني ليس بمفارقة خالصة وانما هو ممانعة في الوصف وانشاد الوصف المنع الى بيان
وصف آخر هو علة عند السائل فقد يجوز بذلك الاعتبار والثالث فاسد لان المانع من
القول بكون الوصف علة في الفرع منحصر في احد امرين وهو اما زيادة تاثير الوصف
المشترك في الاصل او انضمام وصف آخر اليه ليكون كل واحد منهما علة لانه لو احدهما
لا ينضم اليه شيء آخر من سائر الاوصاف لكونه علة تامة مستقلة لا يحتاج الى انضمام وجه
يكون علة في الاصل فيكون علة في الفرع عند وجوده فيه اذ لو لم يكن كذلك لكان يجوز
الرجحان ان من غير ان يثبت تاثير الوصف مانعا من كونه علة في الفرع وذلك يستلزم
عدم انعقاده علة في الاصل اصلا واللازم باطل لان ما فرضناه علة في الاصل لا يكون
علة بهذا خلف بيان الملازمة انه يمكن لكل فارق ان يثبت مطلق الرجحان لوصف الاصل
بان يقول ان اثر هذا الوصف لكونه في الاصل وكونه في الاصل لا يوجد في الفرع فلو كان
مطلق الرجحان مانعا من كونه علة في الفرع لانسد باب القياس ولما انعقد علة في
الاصل اذا انعقاد الوصف علة ليس لذاته بل لتعدية الحكم الى الفرع والقائل ان
يقول لا نم ان المانع من كون الوصف علة في الفرع منحصر في احد الامرين قوله لانه لو احدهما
لا ينضم اليه شيء آخر قلنا مسلم قوله وح يكون علة في الاصل قلنا مسلم قوله فيكون
علة في الفرع عند وجوده فيه قلنا ممنوع لجواز ان يكون الوصف في الاصل مشتملا
على زيادة مصلحة ليست في الفرع ويمكن ان يجاب عنه بان الاعتبار في الوصف للتاثير
فزيادة التاثير قد يكون مانعا يترك به الضعيف ولهذا قدمنا الاستحسان على
القياس تارة والقياس على الاستحسان اخرى لزيادة القوة وان الزيادة في المصلحة
فليست بمعتبرة لان المساواة بين الاصل والفرع من كل وجه غير ملتزم لافضائه الى
سد باب القياس وهذا الجواب يتضمن الجواب عن اعتبار زيادة التاثير دون
دون اعتبار زيادة المصلحة قال رحمه الله واما القسم الصحيح منه
فوجهان الممانعة والمعارضة    دفع العلل المؤثرة بالطريق الصحيح وجهان الممانعة



والمعارضة جعل الشيخ الدفع في المناقضة وفساد الوضع فاسدا او الدفع بالممانعة صحيحا
والاعتراض عليه بانه ان اراد بفساد ما ليس الفساد بعد ظهور الاثر وصحة الوصف كما دل عليه
عبارة التقويم فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان تاثيره لما ثبت
بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح الا المعارضة والجواب انهم ارادوا فسادا
قبل ظهور الاثر لكنه يشعر بالتاثير انه لم يكن محتملا لها بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل
على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهور اثره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا وفي
هذا الكلام نظر اما في السؤال فلان قوله ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر وهو عمدة السؤال
فاسد لان الممانعة على اربعة اوجه كما يذكر والوصف متى ظهر اثره في جنس الحكم المعلل به فانه
ان لا يمنع صلاحه للعلية واما كونه موجودا في الفرع ونسبة الحكم اليه وهل هو نفس
الوصف المعلل به كما يقول في عبد السائل انه ليس بخارج فلا يمنع المنع فيها واما في الجواب
فلانه يخالف لما نقلنا عن صاحب الكشف مع كونه حقا بالدليل الذي مر هناك ولانا لا نسلم
ان الممانعة طلب الدليل بل هي انكار للدليل صورة ولئن سلم انه طلب الدليل لكن
الكلام فيما اذا لم يظهر ثبوته وصحته وتاثيره بدليل مجمع عليه وح لا فرق بين الممانعة
والمناقضة لان المناقضة ممانعة في نفس الوصف في الحقيقة قال رحمه الله وهذا
باب الممانعة وهي اساس النظر لان السائل منكر فسبيله ان لا يتعدى حد المنع
والانكار وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة والممانعة في الوصف الذي جعله علة
موجودة في الفرع والاصل ام لا والممانعة في شروط العلة والممانعة في المعنى الذي
به صار دليلا اما الاول فلان من الناس من تمسك بما لا يصلح دليلا مثل قول الشافعي
في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانا قلنا ان الاحتجاج
بالنفي والتعليل به باطل وكذلك من تمسك بالطرد واما الممانعة في الوصف فلان
التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قولنا في ايداع الصبي بانه تسليط على الاستهلاك
ومثل قولنا في صوم يوم النحر انه منهي وان النهي يدل على التحقيق لان هذا ممنوع
عند الخصم والنهي عن الشرعي لا يدل على التحقيق عنده ومثل قول الشافعي في الفرض
انها معقودة وذلك الكثير من ان يحصى واما الممانعة في الشروط فقد ذكرنا شروط
التعليل وانما يجب ان يمنع شرطا منها ما هو شرط بالاجماع وقد عرف في الفرع او الاصل
مثل قول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي البيع فيثبت حالا ومؤجلا كالثمن
المبيع فيقال له لا خلاف ان من شرط صحة التعليل ان يبقى حكم النص وان لا يكون
الاصل معدولا به عن القياس بحاله وان لا نسلم هذا الشرط واما الممانعة في المعنى
الذي به صار دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر لان مجرد الوصف بلا اثر ليس بحجة عندنا
فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من لا يراه حجة ردا دليلا حتى يتبين اثره و
سبيله في هذا كله الانكار وانما نعني الانكار معنى لا صورة مثل قولنا

في المودع انه يدعي الرد ان القول قوله وهو مدع صورة الممانعة امتناع السائل
عن قبول دليل المعلل وهي اساس المناظرة لان السائل منكر والمنكر سبيله
ان لا يتجاوز حد المنع والانكار على الخصومات في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم المطلوب
على السائل والسائل مدعى عليه وكان سبيل الانكار كما ان سبيل المدعى عليه ذلك
فلا يتجاوزه الا عند الضرورة بثبوت اثر ما ادعاه المعلل ثم يتجاوز عنها الى القول
بموجب العلة ان امكنه ذلك والا فيشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة اي الخالصة
واذا آل الامر الى المعارضة يتمسك الامر على المعلل فثبت ان الاساس هو الممانعة
وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الامر الحجة والممانعة في الوصف الذي جعله
المعلل حجة انه موجود في الفرع والاصل اولا والممانعة في شروط العلة والممانعة في المعنى
الذي به صار الوصف دليلا تفسير الاول ان يمنع كون ما يتمسك به المعلل علة بان يقول
لا نم ان ما ذكرت من الوصف صالح لان يكون علة وتفسير الثاني ان الوصف الصالح
للعلية لا بد من وجوده في الاصل والفرع فله ان يمنع ذلك فيقول لا نم انه موجود
في الاصل او الفرع او فيهما وتفسير الثالث ان يمنع شرطا من شروط القياس التي تقدم
ذكرها وتفسير الرابع ان يمنع كونه مؤثرا فان الوصف انما يصير علة بالاثر اما صحة
الوجه الاول في الدفع فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا ويعتقده حجة
مثل قول الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء مع
الرجال وهو احتجاج بلا دليل وهو باطل لما قلنا في باب الفاسدة الثانية فيجوز
للسائل ان يقول لا اسلم ان هذا صالح للعلية وكذلك من تمسك بالطرد بالقواعد
كالاستصحاب ونقائض الاشباه وغير ذلك فان السائل يجوز ان يمنع صلاحه للعلية
وبدون الممانعة قبول من الخصم ما ليس بحجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة
في مثل هذا الموضع دليل الفقاهة واما صحة الممانعة في الوصف اي في وجوده بعد
تسليم صلاحيته للعلية فلان التعليل قد يقع بوصف يختلف في وجوده لا في
كونه علة مثل قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في ايداع الصبي انه سلطه على
الاتلاف فللسائل ان يمنع وجود هذا الوصف وهو كونه مسلطا لان الايداع ليس
بتسليط عند الخصم اذ لو كان لما بقي النزاع ومثل قولنا في صوم يوم النحر انه منهي
والنهي يدل على التحقق فله ان يقول لا نم ان الدلالة على التحقق موجودة لان
هذا نسخ عند الخصم والنهي عن الافعال الشرعية لا يدل على التحقق عنده ومثل
قول الشافعي في ايجاب الكفارة في الغموس انها معقودة قلنا له ان يقول لا اسلم
انها معقودة لان العقد ارتباط اللفظين لايجاب البر وليس ذلك في الغموس
وذلك الى التعليل بالوصف المختلف فيه النوع الثاني ان يحكى مثل قول
الشافعي في السلم الحال اسلم في معدود التسليم فيجوز قلنا لا نم وجود هذا



هذا الوصف فان القدرة معدومة حقيقة لما قلنا في الاجل ومثل قوله في الشراء ما لم يره مبيع ...
فلا يجوز قلنا لا اسلم انه مجهول لان الشراء واقع على العين وهي معلومة واما صحة الممانعة
في الشروط فانما هي اذا منع ما هو مجمع عليه وقد علم في الاصل او الفرع ليفيد منع بطلان
التعليل في المتنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلل ذلك ليس
بشرط عندي ثم يؤول الكلام الى ان ما منعه شرطا ام لا فيخل بالمقصود اذ المقصود
اثبات الحكم المتنازع فيه لا اثبات شروط القياس ومع هذا لو منع
شرطا مختلفا فيه جاز لانه دفع الزام المعلل عن نفسه وان لزم منه الانتقال
الى محل اخر مثل قول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي البيع فيشترط حال الاشتراط
كثمن المبيع فيقال لا خلاف بيننا ان من شرط التعليل ان لا يتغير حكم النص وان
يكون معدولا به عن القياس حكمه ولكن لا نسلم هذا الشرط ههنا فان بهذا التعليل
يتغير حكم النص فيصير ما هو رخصة نقل رخصة اسقاط وانه انتفى جواز الشرط
معدولا به عن القياس لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجوز فيه واما صحة الممانعة
في المعنى الذي به صار الوصف دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر فان مجرد الوصف بلا اثر
ليس بحجة عندنا فاذا ثبت صلاح الوصف ووجوده في الاصل والفرع وتحقق شرائط
القياس كان للسائل ان يقول لا اسلم ان الحكم بهذا الوصف واجب فانه غير مؤثر
فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من لا يراه حجة ودليلا حتى يثبت اثره ليكون واجب
العمل به ويتم به الالزام وسبيل السائل في وجوه الممانعة كلها الانكار وان لا يتعرض
للدعوى الا اذا تكلم بكلام في صورة الدعوى ومعناه الانكار فلا يضره لان العبرة
للمعاني كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول للمودع لانه
ينكر وجوب الضمان وان كان مدعيا صورة فاما اذا كان الامر بالعكس بان قال
السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت بل هو كذا كان ذلك انكارا صورة ودعوى
معنى فلا تكون ممانعة بل هو دعوى في موضع النزاع وهي غير مفيدة والخصام اي انما
الممانعة في الاقسام المذكورة استقرائي قال رحمه الله باب المعارضة وليس للسائل
بعد الممانعة الا المعارضة وهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة
اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان ويقابله العكس وهو نوعان
لكن العكس ليس من هذا الباب المعارضة تسليم دليل المعلل وانشاء
دليل اخر على خلاف حكمه ولعل المعارضة ههنا اخص من التي تقدمت فان هذه من
اقسام الاعتراض وتلك قد يقع للمجتهد عند الاستنباط من غير اعتبار معارض اصلا
والمعارضة مقبولة عند جمهور الفقهاء والمتكلمين خلافا لبعض الجدليين
لان السائل يصير مستدلا وليس له ذلك فالواجب الاعتراض على العلة فيكون
مقبولة كالممانعة اذ العلة المتمسك بها لا يتم حجة ما لم يسلم عن المعارضة فانما

توجب وقوف التحقيق من الحجة الى ان يترجح احدهما وكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المعلل ليس
بعلة فيكون مقبوله والسايل بالمعارضة وان اتى بدليل مبتدا صورة لكن قصده الاعتراض
والقدح في كلام المعلل لا الاثبات بالكلام ابتداء قيل ما ذكره الشيخ من قوله وليس
للسايل بعد الممانعة الا المعارضة يخالف ما ذكره في شرح التقويم انه له التجاوز من الممانعة
الى القول بموجب العلة ان امكن، ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة هذا اوضح
لان الدفع متى امكن بتسليم دليل المعلل مع الخلاف كان اولى من المعارضة التي هي اسوا
احوال المعلل والجواب ان لا مخالفة بين كلاميه في الحقيقة وذلك لان العكس انما يذكر في
الترجيحات وان مقصودا بذاته اعتراضا فلا بناء على ما ذكرنا ان عدم العلة لا يستلزم
عدم الحكم وان القلب نوع احد نوعي المعارضة فالمراد بالمعارضة المذكورة احد نوعي المعارضة
واما القول بالموجب فانما يستقيم الاعتراض به فيما اذا اثبت المعلل بتعليله ما يتوهم
انه محل النزاع ولا يكون كذلك او انتفى بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم ولهذا
اثبته الشيخ في شرح التقويم بقوله ان امكنه ذلك فعلى هذا المذكور في الكتاب
هو الاعتراض على اغلب احوال المعلل وهو تحرير المذهب وتنقيح المناط والمذكور في
شرح التقويم ما هو على خلاف ذلك ثم المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة يعني انها
يتضمن ابطال تعليل المعلل ومعارضة خالصة اي محضة لا يتضمن ابطالا قيل المعارضة
تنافي المناقضة لانها تسليم دليل المعلل والمناقضة ابطاله فكيف يصح الجمع بينهما و
ان المناقضة لا تحتملها العلل المؤثرة على ما اختاره الشيخ فكيف يقبل هذا النوع
من المعارضة بعد التاثير واجاب الشيخ حميد الدين بانا لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل
مطلقا بل ممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته من المعارضة فلا يكون بينهما تناف
ثم هذه المناقضة في ضمن المعارضة فلا يمنع القبول اذ الاعتبار في مثل هذا للمتضمن
لا للمتضمن ولان الدليل لما قبل الابطال بالمعارضة علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره
المعلل شبه بالمؤثر لا التحقيق والمناقضة انما يمتنع على ما هو مؤثر حقيقة وفيه نظر
اما اولا فلان المعارضة لو كانت عبارة عما ذكره لكان كل معارضة مشتملا على معنى المناقضة
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان في كل معارضة ممانعة الدليل معنى بدعوى
عدم سلامته من المعارضة واما بطلان اللازم فلادائه الى ابطال القسمة واما ثانيا فلان
السايل لما سلم دليل المعلل التزم حجيته سواء كان مؤثرا او لا ولهذا كانت المعارضة اسوا
احوال السايل فالمناقضة بعد تسليمه انكار بعد الاقرار وذلك باطل والحق الاولى
ان يقال ان المنفي من الجمع بين المتنافيين ما يكون الجمع بينهما بالقصد واما اذا لم يكن كذلك
فلا امتناع فان الامر بالشيء نهي عن ضده او يوجب ذلك او يقتضيه او غير ذلك على ما بينا
ذلك من قبيل الجمع بين المتنافيين وذلك هنا باعتبار ان المقصود منه ابداء علة مبتداة
لاثبات الحكم المتنازع فيه معارضته وباعتبار ان حصول ذلك انما هو بالقلب بجعل
الحكم علة والعلة حكما لزم بطلان تعليله لا بالقصد اليه فلا يعد جمعا بين المتنافيين ثم لما كان



القلب معارضة من حيث ابداء علة مبتداة ومناقضة من حيث ما يلزمه منها ابطال دليل
المعلل سمي معارضة فيها مناقضة دون العكس ولما كان تضمن المعارضة معنى المناقضة
باعتبار القلب سميت به والقلب نوعان ونقابله العكس لان القلب يذكر لابطال الدليل والعكس
لتصحيحه ولهذا لا يذكره المعلل لا السايل فكان في مقابلته فلم يكن من باب المعارضة لكن
ذكر القلب في هذا الباب ذكر العكس اتفاقا باعتبار ... لا باعتبار ... قال الشيخ لكن العكس
ليس من هذا الباب قال رحمه الله واما القلب فله في اللغة معنيان يقوم بكل واحد منهما
ضرب من الاعتراض اما الاول فان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه ومثاله في الاعتراض
ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبتم فقد جعلته منكوسا فكان هذا
معارضة فيها مناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في الاصل واحتاج لكل قسد الاصل فبطل القياس وانما
يصح هذا فيما يكون التعليل بالحكم فاما بالوصف المحض فلا يرد عليه القلب مثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين ومثل قولهم القراءة تكررت فرضا في الاوليين فكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود ويقول المسلمون انما يجلد
لان ثيبهم يرجم وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين للقلب في اللغة معنيان احدهما ان يجعل الشيء منكوسا اعلاه
اسفله بفتح اللام واسفله بضم اللام اعلاه كقلب الاناء والثاني في قلب الشيء ظهرا لبطن
كقلب الجراب ومعنى كلامه ان القلب في اللغة عبارة عن تغيير هيئة الشيء على خلاف هيئته
التي كان عليها والمعنيان يرجعان اليه وبكل واحد من المعنيين يقوم ضرب من الاعتراض
مثاله بهذا المعنى الاول من الاعتراض على التعليل ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا
لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبته فقد جعلته منكوسا فكان هذا النوع من القلب معارضة
فيها مناقضة اي ابطال لتعليل المعلل قيل القاضي وشمس الائمة وعامة الاصوليين
لم يذكروا معنى المعارضة في هذا القلب لان حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه
دليل المعلل ولم يوجد اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعرض لحكم المعلل بنفي
ولا اثبات وانما يدل على فساد تعليل المعلل فكان ابطالا لا معارضة لكن
المصنف اعتبر صورة المعارضة من حيث انه عارض تعليل المعلل ثم لزم منه بطلان
حكمه المرتب فجعله من اقسام المعارضة والحق ان معنى المعارضة موجود حقيقة
لان القالب لما ابدى دليلا وافسد به تعليل المعلل بطل الحكم الثابت بتعليله واذا
بطل ذلك ثبت نقيضه لئلا يلزم خروج الشيء عن احد النقيضين وليس المعارضة الا
ابداء دليل لاثبات خلاف حكم المعلل وقوله فيطل قوله لان ما جعله المعلل علة تعليل
لتضمنه معنى المناقضة فان السايل لما قلب وصار ما جعله المعلل علة حكما في القياس
عليه وكان بصيرورته حكما يحتاج الى الاصل خروجه عن كونه مقيسا عليه للمعلل فبطل
القياس لبقائه بلا مقيس عليه وهذا النوع من القلب انما يتحقق فيما يكون التعليل بالحكم
بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد
عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت به علة لانه سابق
مثال هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي الكفار اهل الذمة جنس يجلد بكرهم

لانه يكون ... بالاخير ... من ...

ماية نيوجب تبهم كالمسلمين والبكر والثيب يجتمعان على الاولى والاثنى ومثل قولهم في القراءة انها تكرر
فرضا في الاوليين وكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود وقيد بقوله فرضا احترازا عن السورة
وانها تكرر ولكن غير فرض فجعلوا حلول الماية علة لوجود الرجم والتكرر في الاوليين علة للوجوب
في الباقي وقلبنا فجعلنا ما نصبوه علة في الاصل وهو حلول الماية حكما وجعلوه حكما وهو الرجم علة
وجعلنا تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين ما ذكر في الاعتراض بالقلب
على العلل المؤثرة بعد منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت
تاثيرها بدليل يجمع عليه لا تحتمل القلب كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع وكذا لا تمكن القلب
بيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر تاثير عليه المعلل وبدون التاثير لا يقبل منه قلبه لانه معا
معارضة وغير المؤثر لا يعارض المؤثر والجواب ان عدم احتمال العلة القلب اما ان تكون من جهة
المعارضة او من جهة المناقضة او من جهتهما جميعا والاول ممنوع لان العلل المؤثرة تحتمل المعارضة
خلاف والثاني لا اعتراد بل لثبوته ضمنا والثالث في سد لما مر في الاول وان تعليل المعلل
لما كان قابلا للقلب علم انه لم يكن مؤثرا وقد يلوح الى هذا قول الشيخ واحتمل ذلك اي صيرورته
حكما فانه اذا كان محتملا ذلك ظهر انه لم يكن مؤثرا وحينئذ فيتصور التعارض بينهما قال
رحمه الله والمخلص عن هذا ان تخرج الكلام مخرج الاستدلال لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك
الشيء دليل عليه ايضا وانما يصح المخلص اذا ثبت انهما نظيران مثل التوم وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر بالشروع
واذا صح كالحج فقالوا الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم بالشروع وقلنا في الثيب الصغيرة انه يولى عليها في
مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فقلنا النذر
لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه لزمته مراعاته بابتداء المباشرة وهو منفصل عن النذر والشروع
حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالنب عليه اولى وكذلك الولاية شرعت للعجز والكلام على من
هو غير قادر على قضاء الحاجة والنفس والمال والثيب والبكر فيه سواء وكذا ما الجلد والرجم فلما سوى
انفسهما في شروطهما انقضا حتى افترقا في شرط الثيب به وكذلك القراءة والركوع والسجود ليس سواء لان القراءة
ركن زائد يسقط بالاقتداء عندنا ويسقط بخوف فوت الركعة عنده ومن عجز عن الاقرار لم يصلح الاداء
اصلا بخلاف الاقوال وكذلك الشفع الاول والثاني ليس بسواء في القراءة لان احد شطري القراءة سقط منه
وهو السورة وسقط احد شفعيه
فلما فرغ من بيان القلب وبطلان التعليل ذكر المخلص عنه وهو ان تخرج
الكلام مخرج الاستدلال ومعناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه القلب فطريقه ذلك وذلك
لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء دليل عليه ايضا كما في الدخان مع النار
فان كل واحد منهما دليل على الاخر لا علة وهذا لان تقدم العلة على المعلول بالذات واجب
وبالقلب يصير واجب التقديم واجب التاخير وذلك باطل بخلاف الدليل وانما ينفع
المخلص اذا ثبت ان الشيئين نظيران مثل التوامين فانه بثبوت الحرية لاحدهما
في الاصل ثبوته للاخر وكذا في الرق وثبوت النسب وذلك اي المخلص على الوجه المذكور
يتحقق في مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح كالحج واحترز بقوله



اذا صح كالحج
اذا صح اي الشروع عن صوم يوم النحر فان الشروع فيه لا يصح بخلاف الحج فان الشروع
فيه صحيح فلا يلزم بالنذر يلزم بالشروع فقالوا بعض اصحاب الشافعي الحج انما يلتزم
بالنذر لانه يلتزم بالشروع وهذا قلب منهم للتعليل وقلنا في ثبوت ولاية التزويج
على الثيب الصغيرة انه الصغير للشان يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر
الصغيرة فقلبوا وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فقلنا تخلصا
منه النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب الى الله لزمته مراعاته بابتداء المباشرة
ومعناه ان النذر سبب قربة يباشرها العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاته
النذر الذي هو سبب القربة لا القربة حقيقة بابتداء مباشرة الفعل الذي هو حقيقة
القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء المباشرة منفصل عن النذر والشروع
حصل فعل القربة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود قربة بالثبات عليه اي
بالزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان التيقن انتهك من الابتداء حقيقة القربة اولى
بالصيانة من سببها ولقائل ان يقول المخلص بطريق الاستدلال لا يتضح الا ان يكونا
متساويين او نظيرين والذي ابتنى الشيخ هو اولوية احدهما فلا يكونان متساويين فلا
نظيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمساواة في الايجاب والنذر والشروع
من حيث ان المقصود من كل منهما تحصيل عبادة زائدة على وجه تكون المضي فيها لازما
والرجوع عنها بعد الاداء حراما سواء فجاز ان يستدل باحدهما على الاخر فان الشيخ
في التقويم الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة التوامين لا ينفصل احدهما عن الاخر
لان انا اذا عهد ان نطيع الله فلزمه الوفاء به كذا الشارع عازم على ايفائه فلزمه الوفاء
بانفاذ ما ادى قال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ولا يتصور ايفاء ما ادى الا بالاتمام فوجب عليه
الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان فكما ثبت المساواة بين النذر والايجاب فكذا ثبت
بين الولاية على المال والولاية على النفس لان الولاية شرعت لعجز المولى عليه عن التصرف
لنفسه بنفسه مع حاجته اليه لان الاصل علام ولاية حر على مثله والولاية لنفسه لرائه لكن
اذا اعدم رائه بالصغر او الجنون اقام الشرع اي غيره مقام رائه وانتقلت الولاية
اليه نظرا له ولهذا كان تصرفات الولي مقيدة بشرط النظر في قضاء حوائجه النفسية
والمالية والنفس والمال والثيب والبكر فيه اي في المعنى الذي ثبت له الولاية وهو
العجز والحاجة سواء لا تؤثر الولايتين حال وجود الراي على السواء وكذا في حال عدمه
واذا ثبت التساوي امكن الاستدلال وفيه نظر من وجهين احدهما ان النفس ليست
والمال مبتذل فلا مساواة بينهما والثاني ان الحاجة الى التصرف في المال متحققة في الحال
للتمييز كيلا تاكله النفقة والحاجة في النفس متاخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة
بعد البلوغ والاصل في النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ واجيب عن
بان المساواة بينهما من كل وجه غير مشروطة بل اذا وجدت في المعنى الذي بني الاستدلال

علم كانت كافية والنفي والاثبات في الحاجة الى النص التابع للنبي الاسند لا دلالة عليها سواء و
الثاني بان الحاجة في النفي قد يتحقق في الحال على تقدير ثبوت الكفو وفي الاثبات قد لا يتحقق في الحال
بان كل كفو انكانا سواء قوله فاما الجلد والرجم بيان ان القلب فيما ذهب اليه الشافعي
صحيح والمخلص غير ممكن لعدم المساواة بينهما في انفسهما وفي شروطهما فان كان الرجم نهاية
في العقوبة والجلد تاديب والنيابة في شرط الكمال وهو ان يكون الدخول بعقد نكاح صحيح
شرط وجوب الرجم اراد به الشرط بمعنى العلامة دون الجلد واذا انتفى المساواة فسد
الاستدلال وكذا القراءة والركوع والسجود ليسا سواء جعل الركوع والسجود قسما والقراءة
ثم غلب التذكير على التانيث فقال ليسا سواء وبين عدم التساوي بان القراءة ركن زائدة
وقد تقدم في اول هذا الكتاب معنى قولهم زائد يسقط بالاقتداء عندنا ويسقط بخوف
فوت الركعة عنده وهو بيان الزيادة وفي تحرمه الافعال لم يصلح الذكر وهو نوع في
بيان التفرقة ومعناه ان من كان عاجزا عن الافعال دون الاذكار كالمريض الذي لا يقدر
على الايماء لا يجب عليه الصلوة بخلاف الافعال فان من قدر على الافعال دون الاذكار
كالاخرس والامي يجب الصلوة عليه وكذلك الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة فان الاول
ان احد شطري القراءة وهو السورة سقط في الشفع الثاني ويجوز ان يعود ضميره الى
المصلي وسقط وصفه اي وصف الواجب وهو القراءة اي الجهر ثم يجهر حالا في الليل
ولا في النهار ولا في الامامة والانفراد فيفسد الاستدلال فان قيل اما ذكرتم ان المساواة
بينهما فيما ذكره الخصم وبين انتفاء المساواة فيما ذكرتم حيث كان الاول مانعا من الاستدلال
دون الثاني فالجواب ان المساواة فيما لم يكن من ذاتيات الشيء ولا من شروطه ولو لزمه لا
يكون مفيدا وفواتها فيما كان من ذلك مفسد فاعتبر في الامر كما نبهت عليه قال رحمه الله
واما النوع الثاني منه فهو من قلب الشيء ظهرا لبطن وذلك بان يكون الوصف شاهدا عليك فقلبه
فجعلته شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك فينقض كل واحد منهما صاحبه
فصارت معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة بقياس اخر لانه يوجب الاشتباه الا
بترجيح وهذا لا يوجب الا ان هذا لا يكون الا بوصف زائد فيه تقرير للاول وتفسير له
فكان دون القسم الاول مثاله قولهم في رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه
كصوم القضاء لكنه انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبل الشروع ومثل قولهم مسح
الراس ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم لما كان ركنا في وضوء
وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه وبيانه ان مسح
الراس يتادى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض في محله بزيادة عليه
بمنزلة التكرار في الوجه لهذا اما النوع الثاني من القلب فهو من قلب الشيء ظهرا
لبطن واخر عن النوع الاول لان القلب الحقيقي هو الاول لكونه قلبا في غير تغيير

وزيادة



وزيادة على تعليل المعلل لان هذا على ما يجي وذلك اي القلب هنا بان يكون الوصف شاهدا
اي حجة عليك فتقلبه فتجعله حجة لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك شبه كونه حجة بالادبار
وكونه حجة لك بالاقبال فينقض اي ابطل كل واحد من الشاهدين اذ تمنع وهو الظاهر اي
التعليل صاحبه فصارت هذا النوع من القلب معارضة والثانية لثانيه اخرى فيها
مناقضة اما انه معارضة فلانه يوجب خلاف ما اوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل اخر
واما ان فيه مناقضة فلان فيه ابطال التعليل الاول لان المعلول هو الحكم والوصف
متى شهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر كان في نفسه متناقضا كالشاهد يشهد
لاحد الخصمين في حادثة ثم يشهد للاخر في تلك الحادثة فانه متناقض بخلاف
المعارضة بقياس اخر لانه اي التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل بالاشتباه
الا ان تبين رجحان لاحدهما على الاخر وذلك لا يوجب تناقضا ابطالا للاول الا ان هذا
النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الذي ذكره المعلل في ذلك الوصف الزائد تقرير
للوصف الاول والاستثناء منقطع وقوله فيه وتقرير الاول جواب دخل تقريره القلب
يكون بتعلق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علته
فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة لم يتضمن ابطال الاول فيرد
الجواب ان هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير فلا تجعله في حكم شيء
اخر لكنه كان دون القسم الاول مثاله اي مثال هذا النوع من القلب اصحاب الشافعي
في صوم رمضان انه صوم فرض وما هو كذلك لا يتادى الا بتعيين النية لهذا الاصل لا
يتادى الا بتعيين النية اما الاول فظاهر واما الثاني فكصوم القضاء ثم على المعلل
انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا في سائر الصيامات فيه فنحن
اذا قلنا في الصوم المذكور تفسيرا لتركه الخصم وبين محل النزاع فقلنا لما كان صوما
فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء يعني بعد الشروع فانه
يستغني عن التعيين كان قلبا بذلك الوصف مع زيادة تفسير فيبطل الوصف الاول لانه
لا يتعلق به حكمان يختلفان في حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم من القضاء
ما كان بعد الشروع فان صوم القضاء انما يتعين به وصوم رمضان متعين قبله
لكن بهذا المقدار لا تقع المفارقة بينهما فلم يكن تغييرا وكذلك قولهم في مسح الراس
انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم بالقلب لما كان ركنا
في وضوء وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه وهذا
لان السنة في الوضوء اكمال الفرض في محله وهو موجود في الاستيعاب كوجوده
بالتكرار في غسل الوجه فالسنة موجودة وبعد وجودها لا يكون التثليث سنة
كالتثليث في الوجه بعد التكرار اما الاول فبالاستقراء واما الثاني فقد بين
الشيخ بقوله وبيانه ان مسح الراس يتادى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض
في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه فان قيل السنة الاكمال بالتكرار قلنا ممنوع و

وذهب بعض الاصوليين الى ان القلب مردود لان القالب ان لم يتعرض لنقيض حكم
المعلل لا يكون قادحا وان تعرض فلا يمكن اعتباره باصله المعلل ولا اثباته به
لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة ان تناسب العلة الواحدة حكمين متنافيين
واجيب باختيار كل من الطرفين اما على الاول فقوله ان لم يتعرض لنقيض حكم المعلل لا يكون
قادحا ممنوع لجواز ان يتعرض اللازم لوازم حكمه ينفي فينتفي حكمه لان انتفاء اللازم
يلزم لانتفاء الملزوم كما ذكرنا في المثال واما على الثاني فقوله وان تعرض فلا يمكن اعتبار
باصل المعلل ولا اثباته به ممنوع قوله لاستحالة اجتماع النقيضين قلنا لا نسلم وجود
التناقض وانما يلزم ان لو كان التنافي بينهما لذاتهما وهو ممنوع قوله ولاستحالة تناسب
العلة الواحدة حكمين متنافيين قلنا بالنسبة الى نظر واحد او نظرين والاول مسلم وليس
الكلام فيه وانما الكلام في مناسبتها بالنسبة الى النظرين ويجوز ان تكون العلة مناسبة
لحكم في نظر المعلل ولنقيضه في نظر السائل بل نتبين ان القلب صحيح وهو معارضة فيجوز
للمعلل ان يعترض السائل فيمنع ويعترض علته ويعارضه وان يقول بموجبه ان امكن وقيل
لا يكون ذلك مسموعا لانه خرج مخرج الاتي لكلام الخصم لا على سبيل التعليل والاول
اصح لان تعليله في مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول قال رح
واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق به وهو نوعان
احدهما يصلح لترجيح العلل والثاني معارضة فاسدة واصله رد الشيء على سننه الاول
مثل عكس المراة اذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر نفسه كان له وجها في المراة
وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء وهذا وما اشبهه مما
يصلح لترجيح العلل على ما نذكره ان شاء الله تعالى والنوع الثاني ان يرد على خلاف سننه مثل قولهم
هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب
ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف في وجوه القلب لانه
لما جاء بحكم اخر ذهب المناقضة ولانه لم يكن في هذا الباب في الحقيقة ولانه جاء بحكم مجمل
لا يصح في السائل الا بطريق الابتداء ولان المفسر اولى ولان المقصود من الكلام معناه
والاستواء مختلف في المعنى سقوطا من وجه ثبوتا من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس
ه العكس ليس في باب المعارضة لانها للدفع والعكس للتصحيح فكان ينبغي ان لا يذكر في هذا
الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب لكونه للابطال والعكس للتصحيح الحق العكس
بباب المعارضة او باب القلب قيل لان ذكر مقابل الشيء من محسنات الكلام وليس
بشيء لان مثل ذلك معتبر في الخطابيات بل لان احد وجهيه معارضة صورة وان كانت
فاسدة تبدلا اذا كانت معارضة فاسدة كانت من هذا الباب باحد وجهيه فلم يصح نفيه
من الباب مطلقا لان كونه لا ينافي كونه من الباب لان الشيخ ذكر انواع المعارضة في الاصل مع
فسادها في هذا الباب واجيب بان المراد بالنفي نفي القسم الاول لا الثاني لان الثاني
ليس بعكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكر في المتن لكنه لما شابه العكس من وجه ادخله في هذا القسم
ومنه يظهر ان الشيخ مال في القسم الثاني ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة والاولى ان يقال انه ثم





في هذا الباب باعتبار ما ذكرنا من ان احد وجهيه معارضة صورة وينفيه من الباب باعتبار الحقيقة كما صرح به
ثم ذكر اصل ماخذه بقوله واصله ان اصل العكس لغة رد الشيء على سننه الاول ومثله بعكس المراة اذا رد
نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر وجهه كان له وجها في المراة قال ابو اليسر هذا قول عامة المتكلمين من المعتزلة وتابعه
عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى باراءة الله تعالى فانه يخلق صورة الاشياء
عن فيها عند مقابلتها بخصوصه اذا توسط بينهما جسم شفاف كما خلق الروح في البدن عند استعداده
وصلاحيته للقبول بدليل حدوث صورتها الاشياء فيها وان لم يكن ناظرا ويعلم ان الاجسام اذا قابلها وجه
خلق صورته فيه وان لم يكن لبصره نور ينعكس واعتذر عن ذلك بان غرض المصنف التمثيل وقد وقع عند
الناس ابصار الصورة بهذا الطريق فذكره تقريبا الى الفهم واختلف عبارة اهل الاصول في تعريفه فقيل
انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل تعلق نقيض الحكم بنقيض العلة ومثل الشيخ له بقوله وذلك مثل قولنا ما يلتزم
بالشروع وعكسه ذلك الوضوء لانه لا يلتزم بالنذر ولا بالشروع وهذا اي العكس المذكور بعينه هذه المسئلة
وهو النوع الاول وما اشبهه كقولنا في الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة
وعكسه الثيب البالغة فانها لا يولى عليها في مالها فلا يولى عليها في نفسها مما يصلح لترجيح العلل فان العلة
التي تطرد وتنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف فلا يكون قادحا على ما نذكر ان شاء الله
والنوع الثاني ان يرد الحكم على خلاف سننه الاول وهو ليس بعكس حقيقة لعدم دخوله في تعريفه بل هو من اقسام القلب
سنذكره ولهذا ذكره ابو اليسر وجماعة الاصوليين في اقسام القلب لا في العكس لكنه لما كان قسيم العكس
من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اورده الشيخ في هذا القسم وذكر انه من
وجوه القلب وذلك مثل قولهم هذه عبادة اي صوم النفل وفي بعض النسخ هذه نظرا الى الخبر لا يمضى في فاسدها
فلا يلتزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي لما كان النفل على هذا الوصف وجب ان يستوي فيه عمل النذر
والشروع فيجب بهما كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده استوى فيه عمل النذر والشروع فكما انه لا يلزم
بالشروع لا يلزم بالنذر يكون اللازم بالحمل في الشق الاول لان عمل النذر في النفل ليس كالشروع لانه يجب
بالنذر اتفاقا وان لم يجب بالشروع عند الخصم وهذا النوع يسمى قلب التسوية لانه اثبت المساواة بين النذر
والشروع في الفرع والاصل صار الاصل دليل الوضوء شاهدا عليه لانه لا يكون قلب التسوية وهو ضعيف عند
المحققين وقلبه بعض مصححي العلل لانه جعل الوصف المذكور شاهدا لما كان شاهدا عليه فيما ادعاه
من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المعلل وذكر لابطاله وجوها اربعة احدها ان السائل لما جاء بحكم
اخر غير مناقض لحكم المعلل فانه لم ينف التسوية حتى يكون اثباتها مناقضا ذهبت المناقضة التي هي
شرط صحة القلب ولهذا لم يكن هذا النوع من هذا الباب اي باب المعارضة في الحقيقة لكن كان
معارضة صورة فانه اذا اثبت السائل التسوية بين الوجوب وعدمه بالاجماع الحكم
اما عندنا فللوجوب واما عند الخصم فللوجوب بالنذر والثاني ان السائل جاء بحكم مجمل فان الاستواء
يحتمل ان يكون في الالزام وفي السقوط فلا يصح من السائل الا بطريق الابتداء بان يبين الكلام مبتدأ ان
التسوية بينهما في الالزام وليس ذلك من وظيفة السائل والثالث ان ما ذكره مجمل وما ذكره المعلل
مفسر والمجمل لا يعارض المفسر والرابع ان المقصود من الكلام معناه اذ ما ليس له معنى ليس
بكلام ومعنى الاستواء مختلف اختلافا يبطل به القياس لان المقصود من الاستواء في النفل ان
يكون من حيث الثبوت وفي الوضوء من حيث السقوط وهما معنيان متنافيان والاختلاف على هذا
الوجه مبطل للقياس لا محالة قال رحمه الله واما المعارضة الخالصة فنحو انواع في الفرع

وتلثه في الاصل اما التزع الفرع فاصح وجوهه المعارضة وتصلح لكل الحكم فيقع بذلك محض المقابلة فيمتنع العمل وبيسر
الطريق الاصح مثاله قولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف ثم المعارضة الخالصة وهي التي خلصت عن معنى المناقضة تنقسم بالقسمة الاولية الى
معارضة في الفرع والى معارضة في الاصل والاول خمسة اقسام بالاستقراء والثاني ثلثة اقسام كذلك وقدم
الاول على الثاني لان اقسامه اما صحيحة او شبيهة بها فان القسمين منه صحيحان وثلثة فيها شبهة الصحة
واما اقسام الثاني فكلها فاسدة على ما سيجي وانا اوردها هنا لبيان جميع اقسامها اما التي في
الفرع فاصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم اي على خلاف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى
توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بذلك اي بايراد علة اخرى محض المقابلة بلا
تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بها للمدافعة كل واحد منهما بالاخرى وينسد طريق العمل الا بترجيح
احدى العلتين التي توجب العمل بالعلة الراجحة مثاله قول اصحاب الشافعي في تثليث المسح
المسح ركن في الوضوء وكل ركن في الوضوء يسن تثليثه اما الاولى فظاهرة لثبوته بدليل قطعي
يدل على ذلك واما الثانية فبالقياس على سائر الاركان بعلة الركنية كغسل الوجه واليدين والرجلين
فيقال لهم مسح الرأس مسح في الوضوء وكل مسح في الوضوء لا يسن تثليثه اما الاولى فللتوليه
واسعوا برؤسكم وبالاجماع واما الثانية فبالقياس على سائر ما هو مسح كمسح الخف والجبيرة وغير ذلك
فهذه معارضة ليس فيها معنى المناقضة ولا زيادة ولا تغيير واما القسم الثاني فمعارضة بالزيادة
اي تفسير الحكم الاول وتقرير له كقولنا في المسئلة ان المسح ركن في الوضوء وما هو ركن كذلك لا يسن
تثليثه بعد اكماله اما الاولى فظاهرة واما الثانية فقياسا على الغسل وقد مر تقريره وهذه معارضة
بنفسها وتفسير للحكم الاول وهي صحيحة لانها احد وجهي القلب على ما مر والقلب بقسميه صحيح
توجب المصير الى الترجيح فيها كما في الاولى لكنها دون الاولى لعدم صحتها بلا زيادة بخلاف الاولى فان
قيل كان الواجب ان يكون هذه اقوى من الاولى لانها احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة
المحضة لاحتمالها عند العامة لتضمنه ابطال علة الخصم وقال صاحب الكشف ايراد هذا النوع في
باب المعارضة الخالصة مشكل لانه ذكره في المعارضة التي فيها مناقضة واجيب عن الاول بانه
بذلك الاعتبار اقوى واتم وقد ذكر فيما تقدم من تلك الجهة واما هيهنا فلم يذكره الا على جهة
المعارضة ومن هذه الجهة ليست باقوى من الاولى بل دونها وعن الثاني بان هذه معارضة فيها
معنى القلب فيها معنى القلب فالسائل بالخيار ان شاء ذكره على سبيل المعارضة وان شاء
على وجه القلب وفيه نظر لان الاشكال لم يندفع به فان ايراده على وجه المعارضة لا يصيرها
خالصة والشيخ قيدها بالخلوص ويمكن ان يقال القلب مشتمل على الخيارين وقطع النظر عن احدهما جائز
فايراده هيهنا يكون بذلك الاعتبار واما القسم الثالث فما فيه نفي لما اثبته الاول اي المعلل او
اثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير فيه اخلال لموضع النزاع كقولنا في اليتيمة انها صغيرة
فتنكح كالتي لها اب ومعناه ان للاولياء غير الاب والجد كالاخ والعم ولاية تزويج الصغيرة
عندنا كما كان لهما ذلك عند وجودهما خلافا له فعارضونا وقالوا هي صغيرة فلا
تولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مالها بالاتفاق وهذا اي تعيين الاخ
زيادة توجب تغيير الحكم الذي هو موضع النزاع لان محل النزاع الولاية عليها على الاطلاق





لا تعيين الولي المزوج والخصم بهذه المعارضة نفي الولاية في محل خاص وهو الاخ فلم يكن نفي
الحكم فلم يكن هذه المعارضة دفعا لكن تحت هذه الجملة وهي التعليل لنفي ولاية الاخ نفي الحكم
الاول وهو اثبات ولاية التزويج لغير الاب والجد على الاطلاق لان قرابة الاخوة اقرب القرابات
بعد قرابة الولاد والولاية لسائر الاقارب غير الاب تثبت بعد ولاية الاخ بالاجماع فلما انتفت
بهذه المعارضة ولاية من سواه منتفية بالاخ تكون كل الولايات منتفية بهذه المعارضة فمن
هذا الوجه يظهر شبهة الصحة واما القسم الرابع فهو القسم الثاني من قسمي القلب وفي ذلك
صحة من وجه وهو انه لو ثبت المساواة على الاطلاق لزم منه انتفاء حكم المعلل ففي هذا القسم
من المعارضة صحة من وجه والحاصل انه باعتبار ان بهذه المعارضة لم يثبت خلاف حكم المعلل
صريحا ولم يتحقق معنى المعارضة فيكون فاسدة وباعتبار ان ما ادعاه من الحكم مستلزم نفي حكم
المعلل يظهر جهة الصحة فيكون صحيحة وهو معنى قوله فيه صحة من وجه وعلى جهة الصحة
قلنا الكافر يملك كذا وصورة المسئلة كافر اشترى عبدا مسلما جاز عندنا ويؤمر باخراجه
عن ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق ويجبر عليه وعند الشافعي لا يجوز فقلنا ان الكافر يملك
بيع العبد المسلم وكل من ملك بيع شيء ملك شراءه اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فبالقياس
على المسلم وعارضوا بان الكافر لما ملك البيع والشراء كالمسلم وجب ان يستوي ابتداؤه اي
ابتداء الملك وقراره كالمسلم لكن المسلم غير محل لقرار ملك الكافر بالاتفاق فوجب ان لا يكون
محلا لثبوت الملك فيه ابتداء ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار
وانما انتفت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها
شبهة الصحة لانه حين ثبت استواء البقاء والابتداء ظهر المفارقة بين البيع والشراء
فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء وبقاء والبقاء لا يصح فكذا الابتداء
فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا باثبات التسوية بين
الابتداء والبقاء وليس للسائل اثبات الخاص ... ما يرد في النوع الثاني فان جهة صحتها
تستلزم ابطال تعليل المعلل فعلى تقدير كونه معارضة لا يكون خالصة والجواب
قد تقدم واما القسم الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول والفرق بين هذا القسم
والقسم الثالث من وجهين احدهما انه تقدم نفي الحكم الاول دون هذا وهو مخالف
لما في الكتاب والاولى ان يقال بضرب تغيير فيما تقدم دون هذا والثاني ما قيل ان محل
حكم المعلل والسائل يختلف في هذا النوع دون ما تقدم ولم يذكر في التقويم في هذا القسم
اختلاف الحكم بل انما تعرض لاختلاف المحل قيل وهو اوضح لان التعليل هيهنا وقع
لاثبات النسب وهو حكم واحد للاول او الثاني ولقائل ان يقول ليس هذا بواضح
لمخالفته صريح العقل فان العوض الواحد يختلف باختلاف المحال ويظهر فائدته
في الكفاءة والعقل وغير ذلك وذلك مثل قول ابي حنيفة في التي نعي زوجها اي
اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر فجاء الاول حيا ان الاول احق بالولد

باب
فيهما
ص
المعارضة لانه لم
ولهذا السائل اثبات ... وجهة القسم ... للاول ... اراد هذا النوع ... المسلم المعارضة
الهمام

لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بصفة الصحة فكان احق به كما اذا لم يتزوج وجاءت
به فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كرجل تزوج
امراة بغير شهود فولدت منه فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم فيما ذكرنا
ولعدم ورودهما على محل واحد ولعدم المدافعة بينهما لان المعلل علل لاثبات النسب من
الاول والسائل من الثاني وينبغي ان يقلل معنى الاول ليثبت المدافعة فيقال من هذا
الوجه لان النسب اذا ثبت من زيد لم يصح اثباته من غيره لعدم تصور ثبوته من شخص
فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب
في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه فاحتاج الخصم الى الترجيح بان
فراش الاول صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الثاني فاسد لا حقيقة له فكان الاول
كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والآخر فاسد ثم عارضه الخصم وهو السائل
بان الثاني حاضر دائما ماؤه وقد وجد ما يثبت به النسب وهو الفراش الفاسد فيكون
احق فيبني بالترجيح فقه المسألة في اي شيء وهو ان صحة الفراش وقيام الملك
حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار من الحضور وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه و
انتفاء الملك حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة
اولى من الشبهة فيبتني الترجيح والحاصل ان المعارضة ثابتة بسببي الاستحقاق
اعني الفراشين ورجح المعلل بالصحة وقيام الملك والسائل بالحضرة وقد يعبر
عنهما بكون الماء ماء وللفقهاء ذكر الشيخ الحضور مرة وكون الماء ماءه اخرى وعلى هذا التقدير
فالترجيح للمعلل لا محالة وعلى تقدير ان يكون الحضور وكون الماء ماءه غير من فكذلك
لان احدهما يقاوم قيام الملك حقيقة فالآخر مع اعتبار فساد الفراش لا يقاوم
الصحة قال رحمه الله وان المعارضات في الاصل فثلثة معارضة بمعنى لا يتعدى
وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو افاد تعدية والثاني ان يتعدى الى فصل
مجمع عليه والثالث لان يتعدى الى فصل مختلف فيه المعارضة في علة المقيس
عليه باطلة لانها اما ان تكون بعلة قاصرة او متعدية والثاني على نوعين لانها اما ان
يتعدى الى فصل مجمع عليه او الى فصل مختلف فيه فذلك اقسام ثلثة وكلها باطلة اما
اذا كانت بعلة قاصرة كما اذا قلنا في بيع الحديد بالحديد مثلا انه موزون قوبل بجنسه
فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة وعارض الخصم بان العلة في الاصل الثمنية
ولم توجد في الفرع فبطلانها لعدم الحكم لما عرفت ان حكم التعليل التعدية ويجوز ان يكون هذا
النوع من المعارضة مثل ذلك النوع من المعارضة الثاني في الفرق على ما تقدم وله
مساغ ذكرناه هناك واما اذا كانت متعدية فلان السائل لم يصنع بالمعارضة سوى
ان ادعى عدم العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحجة فعند وجودها اولى ان لا يصلح
سواء تعدت الى فرع مجمع عليه كما قلنا في الحنطة ان علة الربوا فيها الكيل والجنس وعارض



ومعارضة

وعارض السائل بان المعنى ليس ما ذكرت وانما هو الاقتيات والادخار وقد نقل الى الفرع
فهذا معنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن او الى فرع مختلف فيه كما اذا عارضنا السائل
في هذه المسألة بان العلة في الاصل ليس ما ذكرتم وانما هي الطعم ولم يوجد في الفرع وهو معنى
يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل قيل في عبارة الشيخ تسامح لان الضمير
في قوله لعدم حكمه ولفساده راجع الى قوله بمعنى لا يتعدى واللام في لفساده تعليل
لقوله باطل فمعناه هذا النوع من المعارضة وهو الذي يكون بمعنى لا يتعدى باطل لعدم حكمه
اي حكم ذلك المعنى الذي لا يتعدى ولفساد هذا المعنى الذي لا يتعدى لو افاد تعدية
وهذا التناقض ظاهرا واعتذر بان نظر المصنف الى المعنى فقلما يلتفت الى رعاية
اللفظ وهو اعتذار فاسد والصواب ان المعارضة لا تتحقق بدون التعليل فيكون
ذلك اشارة الى التعليل ومعناه التعليل للمعارضة في الاصل باطل ان كان بمعنى لا يتعدى
لعدم حكمه ولفساده ان افاد تعدية ثم قيل ذكر لفظ البطلان في غير المتعدي والفساد
في المتعدي لان الفساد في غير المتعدي من وجهين عدم صحته في نفسه اذ التعليل بالعلة
القاصرة فاسد وعدم تعلقه بالمتنازع فيه وفي المتعدي وجه واحد وهو عدم تعلقه
بالمتنازع فيه وفيه نظر لان تعدد الجهة في الفساد لا يقتضي تسميته باطلا على الاصطلاح
لان الباطل هو الذي لا يكون صحيحا اصلا ووصفا لا الذي تعددت جهة الفساد فيه ويجوز
ان يقال لما تعددت الجهة انضم الباطل في التعدد بحسب الاصل والوصف فسماه به مجازا
وفي الجملة انما يكون هذا البيان والسؤال والاعتذار صحيحة اذا لم يكن معطوفا على قوله
لعدم حكمه واما اذا كان فتقديره والتعليل بمعنى يتعدى باطل لفساده فلا يكون
صحيحة فان قيل كيف يصح تعليل البطلان بالفساد فالجواب ان معنى كلامه ان التعليل
للمعارضة في الاصل باطل اما لغيره او لنفسه والاول هو الذي يكون بعدم حكمه والثاني
هو الذي يكون لفساده اي في نفسه قال رحمه الله ومن اهل النظر من جعل
هذه المعارضة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما فصارتا متدافعتين بالاجماع فيصير
اثبات الاخرى ابطالا من طريق الضرورة والجواب ان الاجماع انعقد على ان احدهما
لمعنى فيه لا لصحة الآخر كالكيل والطعم الصحيح احدهما لا بعينه لكن الفساد ليس لصحة
الآخر لكن لمعنى فيه بعينه فاثبات الفساد لصحة الآخر باطل فبطلت المعارضة
قيل قوله هذه المعارضة اشارة الى المعارضة في الاصل باقسامها وهو غير مستقيم
لان احدا من اصحابنا لم يقل بجواز العلة القاصرة فيكون المعارضة بها فاسدة بلا
خلاف بينهم فيكون اشارة الى القسم الاخير من الثلثة فان من اهل النظر من جعل ذلك
واستدل على ذلك باجماع الفقهاء فان اجماعهم على ان العلة احدهما فصارت العلتان
متدافعتين بالاجماع فيصير اثبات العلة الاخرى ابطالا من طريق الضرورة وذلك
لان المجيب لا يمكن له ان يقول يثبت الحكم في الاصل بالمعنيين لانكاره ثبوت الحكم

بالذي ذكره السائل ولا يمكن ذلك للسائل ايضا مبتنى التدافع بالضرورة فيبطل المعنيان
بالتعارض ويبقى الاصل بلا معنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى المعارضة فان في القسمين الاولين
فيمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم الثابت فيه بهما جميعا فلا يتحقق الاجماع
في هذين القسمين على ان العلة احدهما فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة فاسدة بالاتفاق
لفوات الممانعة وفيه بحث لان دعوى الاجماع في ذلك بعيد لانتفاء القول بالتصويب وهو
ثابت ويجوز ان يراد به غير المصوبة واخرجهم عن الفقهاء لكن قوله لان احدا
من اصحابنا لم يقل بجواز العلة القاصرة غير صحيح لان الشيخ سمي قند ومنهم ابو منصور
ره وصاحب الميزان جوزوا ذلك كما تقدم والجواب بالتسليم يعني سلمنا ان الاجماع انعقد
على فساد احدهما لكن لمعنى فيه لا لصحة الاخر كالكيل والطعم فان الفصح احدهما لا لغير
لكن لا لصحة الاخر بل لمعنى فيه بنفسه وهو عدم التاثير او الا لما لزم اثبات الفساد
لاحدهما بثبوت صحة الاخر باطل ولا بد مما ذكره معنى منفذ في الوصف ليثبت الفساد
فيه كما لا بد في ذكر مقتضى لثبوت الصحة الا ترى ان يظهر فساد احدهما عند صحة الاخر
لزم اجماعهم على الباطل واللازم باطل لا محالة فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا ثبت
صحة احدهما ولم يثبت فساد الاخر لزم صحته لامتناع ارتفاع النقيضين والاجماع انعقد
على صحة احدهما دون صحتهما جميعا اجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو ثبت صحته قطعا وليس
كذلك لاحتمال ان يكون الفاسد في الواقع ما ثبت صحتها قال رحمه الله وكل كلام صحيح
في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن تلاقى حق المرتهن
بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا البيع كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه ان يقول ان القياس لتعدية
حكم النص دون تغييره وانا لا اسلم وجود هذا الشرط ههنا وبيانه ان حكم الاصل توقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع
تبطل اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ وذلك انما عرفنا باعتاق المريض لان حكم الاجماع توقف العتق ولزوم
الاعتاق انك قد عديت الابطال اصلا فان ادعى حكما في الاصل غير ما قلنا لا نسلم ومثل قولهم قتل ادمي مضمون
فيوجب المال كالخطاء فقالوا ليس كالخطاء لان ثمة اعتذر غير مقدور عليه وسلمه ما قلنا انا لا نسلم شرط القياس
وتفسيره ان حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود وانت جعلته مزاحما له وقد بينا ان المفارقة لا ترد على العلل
وقيل المفارقة في الاصل هي المعارضة
عند الجمهور وهي مختار الشيخ اذ المقصود منهما نفي الحكم في الفرع وقال بعض الناس هي غير
المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة وهي مقبولة دون المفارقة فليست
اياها وقال اخرون المعارضة في الاصل والفرع جميعا هي المفارقة حتى لو اقتصر على احدهما
لا تكون اياها ولما كانت المعارضة مفارقة عند الشيخ وهي من الاسولة الفاسدة
مع ان الفرق قد يقع بمعنى فقهي صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على وجه يكون
مقبولا فقال فكل كلام صحيح اي في نفسه يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل
منهم فاذكره على سبيل الممانعة فيقبل مثل قول اصحاب الشافعي في الراهن اعتق
العبد المرهون انه لا ينفذ عتقه اذا كان معسرا قولا واحدا وفي الموسر له قولان سندلين



قولهم ان الاعتاق تصرف من الراهن تلاقى حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فكان مردودا كما
اذا باع الراهن العبد المرهون فانه لا ينفذ بيعه بالاجماع وعندنا اعتاق الراهن نافذ معسرا كان
او موسرا ويسعى العبد في الاقل من قيمته ومن الدين في الاعتبار ثم يرجع على المولى عند اليسار
فمن قال بالطرد والفرق من اصحابنا قال لم يلتبس الاعتاق كالبيع لثبوت الفرق بينهما
اذ الاصل وهو البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ
فينعقد غير لازم بخلاف الاعتاق وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه لكن لا يقبل لصدوره
ممن لا ولاية له على الفرق وهو السائل كما مر والوجه في ايراده على سبيل الممانعة على الطريق الذي
اختاره الشيخ ان يقول السائل ان القياس لتعديته حكم النص دون تغييره كما مر في شروطه
ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط في المتنازع فيه بيانه اي بيان فوات هذا الشرط ان حكم
الاصل وهو البيع توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته اذ حق المرتهن
لا يمنع انعقاده من الراهن حتى لو نقض الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع وانت
في الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته فان
العبد لو رد الاعتاق لا يرتد وان العبد والمولى ان ارادا انفساخه لا ينفسخ بخلاف
البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير التوقف على وجه التوقف اصلا
قيل نصب على التمييز وقيل على المصدر وقيل مفعول به وليس كذلك بل المفعول به هو كلمة
ما وكذلك اذا اعتبر الخصم اعتاق الراهن باعتاق المريض المديون الذي لا مال له غيره
فانه تلاقى حق الغرماء بالابطال فيمنع نفوذ اعتاقه والجامع بينهما بطلان حق الغير
المتعلق بالعبد وفي هذا الوجه لا يتاتى الجواب بالفرق لكن بالممانعة بان يقال
لا نسلم ان شرط القياس موجود لانه للتعدية لا للابطال وفي هذا التعليل تغيير لحكم الاجماع
في اعتاق المريض فان حكمه فيه توقف العتق الى اداء ما يجب عليه من السعاية لانه
كالمكاتب ما دام يسعى في بدل رقبته ولزوم الاعتاق بحيث لا سبيل الى ابطاله ورد
العبد الى الرق اصلا وانت قد ابطلت الاعتاق في الفرع من الاصل حتى لو اجاز
المرتهن بعد ذلك لا ينفذ فكان تغييرا لحكم الاصل في الفرع فان ادعى الخصم في الاصل
وهو البيع واعتاق المريض حكما غير ما قلنا بان يقول حكم الاصل ايضا البطلان لا
التوقف فلا يكون التعليل مشتملا على تغيير حكم الاصل لا نسلم ذلك فان حكمهما عندنا ما ذكرنا
فان وافقنا فيه لزم التغيير بالضرورة وان خالفنا بادعاء البطلان فيهما نمنعه لكون
ذلك رد المختلف على المختلف ومثله لا يكون حجة على غيره فيكون فاسدا من وجه اخر ومثل
قول اصحاب الشافعي في ايجاب الدية في القتل العمد انه قتل ادمي مضمون فيوجب المال
كالقتل الخطاء فمن قال بالفرق قال ليس ذلك كالخطاء في لزوم المال لان وجوب
المال في الخطاء لتعذر ايجاب المثل من جنسه اذ الخاطئ معذور لعدم القصد فلذلك
غير مقدور عليه فصير الى ايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم

ذلك في الفرع وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق فالمنع مقدور عليه وهو فرق فقهي صحيح لكنه ضل به من ليس له دراية في ذلك فسبيله ان يقول بطريق الممانعة لان من شرط القياس قيام علة التعليل بحكم الاصل وههنا تغيير وتفسير ذلك ان حكم الاصل وهو الخطأ في الشرع المال خلفا عن القود للعجز عنه وانت بهذا التعليل جعلت المال مزاحما للقود حيث اثبته بطريق الاصالة كالقود والخلف لا يزاحم الاصل قط فكان تغييرا لحكم الاصل بالتعليل وهو باطل قوله وقد بينا يعني في اول باب دفع العلل ان المناقضة الحقيقية لا ترد على العلل المؤثرة حقيقة وانما يتعين عدم ورودها حقيقة اذا تو ... صورة بان تدفع ودفعها بوجوه اربعة على ما نذكرها قال رحمه الله وهذا باب بيان وجوه دفع المناقضة وحاصل ذلك ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين بطلت المناقضة كما يكون ذلك في المناقضات في مجلس القضاء بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات انه متى احتمل التوفيق فظهر ذلك بطل التناقض اما الاول فبالوصف الذي جعل علة والثاني بمعنى الوصف الذي صار الوصف به حجة وهو دلالة اثره والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم ... ... ...

لما فرغ في بيان المعارضة بتمامها شرع في بيان دفع المناقضة ان تصورت وحاصل ذلك اي وجوه دفع المناقضة ان المجيب ان امكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين بطلت المناقضة قيل معناه لم تكن نقضا لاستحالة الجمع بين النقيضين وان لم يمكنه لزمه النقض فيدفعه بوجوه اربعة وهذا يشير الى ان دفعها اولا بطلب الجمع ثم بالوجوه الاربعة المذكورة ... وعبارة الكتاب لا تفيد ذلك بل تفيد ان الجمع انما هو بالوجوه الاربعة لانه قال وحاصل ذلك اي حاصل وجوه الدفع وهو الجمع ان امكن فيكون الوجوه المذكورة طرق الجمع والامكان الوجوه خمسة طلب امكان الجمع والاربعة المذكورة ولكان العلل المؤثرة قابلة للنقض لقوله لزمه النقض فيدفعه وليس كذلك ومثل ذلك بامكان الجمع في المناقضات في مجلس القضاء بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات في انه متى احتمل التوفيق وظهر ذلك بطل التناقض كما اذا ادعى المدعي الفا وشهد شاهد بالف ثم بالف وخمسمائة لا تقبل الا ان يوفق فيقول كان الواجب الفا وخمسمائة الا اني قبضت خمسمائة وكذا اذا شهد احدهما بالف والآخر بالف وخمسمائة والمدعي يدعي الاكثر تقبل على الالف لاتفاقهما عليه وان كانا مختلفين حقيقة وكذا لو شهد احدهما بسرقة بقرة لونها احمر والآخر لونها اسود تقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لامكان التوفيق بان شهد كل واحد على ما وقع في جانبه من اللون قوله اي الاول اي الوجه الاول من وجوه الدفع فبالوصف باني بطلت الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور نقضا فيقول ما ذكرته من العلة ليس بموجود في صورة النقض فاختلاف الحكم فيهما لا يدل على فساد الوصف والثاني بمعنى الوصف وهو دلالة اثر الوصف على الحكم بان يقول المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو الاثر غير موجود في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة فكان الجمع بينهما ممكنا والثالث بالحكم المطلوب به بان يقول الحكم المطلوب لم يتخلف عنه بل هو موجود لكن



لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا مجاز الجمع بينهما قيل هذا الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلل والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم بان يقول غرضنا التسوية من ... له وبين ما يتصور نقضا فاذا حصلت انتفت المناقضة ووقع في اصول شمس الائمة بالغرض المطلوب بالتعليل قيل هذا اوضح وكانه حكم بذلك لان الغرض ما لاجله صدر المعلول عن العلة والتعليل انما صدر عن المعلل للتسوية بين الخارج من غير السبيلين والخارج المعتاد فاذا يكون قوله بالغرض المطلوب بالتعليل اوضح ويؤيده عبارة التقويم فان فيه بالغرض الذي قصده المعلل التعليل لاجله واثبت الحكم بقدره ولعل الشيخ نظر الى ان التعليل الصادر من المعلل انما هو جعل الخارج من غير السبيلين حدثا الا الثبوت التسوية بين الخارج المعتاد والتسوية بينهما لازم من لوازم الحكم لان كونه حدثا مستلزم ان يكون كالخارج المعتاد فجعل الشيخ لازم الحكم كالغرض المطلوب به باعتبار ان الملزوم لا يتحقق بدون اللازم كما ان الافعال الصادرة عن العاقل لا تكون بغير غرض قال رحمه الله اما الاول فظاهر مثل قولنا مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح لكنه ازالة للنجاسة الا يرى انه اذا احدث فلم يتلطخ به بدنه لم يكن الاستنجاء سنة وكذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من الانسان فكان حدثا كالبول ولا يلزم عليه اذا لم يسل لانه طاهر وليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زايله الجلد كان طاهرا لا خارجا الا يرى انه لم يجب به الفسل بالاجماع واما الدفع بمعنى الوصف فانما صح لان الوصف لم يصر حجة بصيغته بل بمعناه الذي يعقل به وذكر صاحب الميزان ان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا والثاني بمعناه الثابت به دلالة على ما ذكرنا فيما سبق وكان ثابتا به نفسه فصح الدفع به كما صح بالقسم الاول وكان دفعا بمعنى الوصف وهذا احق وجهي الدفع لكن الاول اظهر فبدانا به وذلك مثل قولنا مسح في وضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كالمسح على الخف ولا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول والتكرار لتكميل التطهير فاذا لم يكن مرادا بطل التكرار الا يرى انه يتأدى ببعض المحل بخلاف الاستنجاء لانه لازالة عين النجاسة وفي التكرار توكيد الا يرى انه لا يتأدى ببعضه فصار ذلك من طهر الغسل وهذا معنى ثابت باسم المسح لغة وكذلك قولنا انه نجس خارج فكان حدثا

اراد ان الدفع بالوجه الاول ظاهر الصحة لان عدم الحكم عند عدمه دليل الصحة فيصح الدفع به مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فان اورد عليه الاستنجاء نقضا فانه مسح ويسن فيه التثليث كما ذكرنا فندفعه بالوصف فنقول الاستنجاء ليس بمسح لكنه ازالة للنجاسة ونعني بذلك ان المسح فيه ليس بمعتبر بل المعنى فيه ازالة النجاسة بدليل انه اذا احدث فلم يتلطخ به بدنه بان خرج ريح لم يكن الاستنجاء سنة ولو كان مما يتوقف على السائل كمسح الرأس والخف وبدليل ان غسله بالماء افضل لانه ابلغ في الازالة ولو كان المسح سنة لكره الغسل كان الغسل في موضع المسح مكروه كما في الرأس والخف وكذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من الانسان فكان حدثا كالبول

[illegible]

فان نوقض بما لم يسيل دمعناه بالوصف فقلنا انه ليس كخارج لان الخروج انتقال من الباطن
الى الظاهر ولم يوجد لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زايله الجلد كان
ظاهرا لاخارجا الا ترى انه لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت
الخروج لوجب غسله عنده قليلا كان او كثيرا وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم وسن
نبادرته وحيث لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج وكذا لو زال ابي عن ذلك
المحل بقطنة او بالمسح على الجدار لا ينتقض الطهارة وان حصل الانفصال لانه مخرج
وليس بخارج ولا نسلم ايضا انه نجس على ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان ما لا يكون حدثا لا يكون
نجسا وان الثاني وهو الدفع بمعنى الوصف فصحته باعتبار ان نجسية الوصف بمعناه الذي
يعقل له اي يفهم منه لا بمجرد صورة اللفظ لما بينا ان مجرد الوصف لا يصح التعليل
ما لم يظهر ملائمته ولا يجب ما لم تظهر اثره وذلك المعنى الذي يعقل منه
ضربان ضرب ظاهر لفظه يدل عليه لغة كدلالة لفظ الخروج على الانتقال ودلالة لفظ
المسح على الاصابة وهو الذي اراد بقوله احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا وضرب
اخر بمعناه الثابت به لغة يدل عليه وهو التاثير فان الوصف بمعناه اللغوي يدل
على معنى اخر هو المؤثر في الحكم كالمسح مثلا فانه بمفهومه اللغوي يدل على التخفيف وهو مؤثر
في ايجاب التطهير على ما مر ذكره وذكره فيما سبق يعني في باب تفسير القياس في بيان علة
الربوا وفي باب ركن القياس فكان المعنى المؤثر ثابتا بالوصف كالمعنى اللغوي لانه
ثبت بواسطته فصح الدفع بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول وهو المعنى اللغوي
فكان الدفع في الحقيقة دفعا بنفس الوصف كالقسم الاول وهذا ان الدفع بالمعنى
هو التاثير احق وجهي الدفع بالاعتبار لان التاثير هو المقصود منه شرعا لا المعنى
اللغوي لكن الاول اي الدفع بالمعنى اللغوي اظهر لانه مفهوم كل احد من اهل
من اهل اللسان فبدانا به ولو قال بل هذا احق وجهي الدفع اي انه كان الذ
حسنا وذلك اي الدفع بالتاثير مثل قولنا مسح في وضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا
كالمسح على الخف اي الجامع بين المسحين وهو ان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول
وما كان كذلك فالتطهير الحقيقي فيه ليس بمقصود اما الاولى فلان النجاسة اذا
كانت في المحل فالمسح يكثرها لا يزيلها وبه يستدل على الثانية ايضا وبانه لو كان
مقصودا لكان الغسل افضل لا مكروها واللازم باطل فالملزوم مثله وباذكر
الشيخ وهو انه يتأدى ببعض محله بالاتفاق الا ان عندنا بمقدار الربع وعنده بمقدار
الربع وعنده بمقدار ثلث شعرات او شعرة وما ينطلق عليه اسم المسح ولو كان
التطهير الحقيقي مقصودا لما كان كذلك كما في المغسولات فثبت ان التطهير الحقيقي
غير مقصود والتكرار انما هو لتوكيد التطهير الحقيقي تحقيقا للقلع فاذا لم يكن التطهير
مرادا بطل التكرار اما عدم لزوم الاستنجاء فلانه لازالة عين النجاسة وكان ما كان لا لاكر



كذلك فالتطهير الحقيقي فيه مقصود اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلما ذكره الشيخ بقوله
الا يرى انه لا يتأدى ببعضه ولو كان نفس المسح مقصودا لتأدى به كمسح الرأس والخف ولم يكن
الغسل افضل واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة بالقياس عليهما فصار ذلك
اي الاستيعاب باعتبار الاستيعاب والقصر اي التطهير نظير الغسل في الاعضاء فصار
التكرار سنة وهذا اي كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى مؤثر في منع التكرار
ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وهي لا تنبئ عن التطهير الحقيقي بل تدل على
التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف فان قيل التكرار ليس
لتوكيد التطهير بل هو امر تعبدي كاصله فلا يلزم من انتفاء التطهير الحقيقي انتفاؤه
قلنا لا نسلم ذلك فانه غير معهود في شرعه ولذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه
نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لما ان ذلك الخارج نجس فيوجب
غسل ذلك الموضع بالاتفاق كما في الخارج من السبيلين يوجب غسل موضع خروجه لذلك
ولما كان هذا مثله في ذلك كان نجسا واذا تساويا في ايجاب الطهارة الحقيقية تساويا في الحكمية
لانها دون الحقيقية واخف منها فان قيل قولكم وجب غسل ذلك الموضع بالحلافة
غير مستقيم عندكم فانها اذا لم تتجاوز قدر الدرهم لا توجب غسل الموضع فكذلك
اذا لم تجب الطهارة الحقيقية لا توجب ما فوقها يعني الحكمية اجيب بانا عرضنا من
التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجماع ان القليل في السبيلين عفو حتى التعلق
بالاحداث فالحقنا غير السبيلين بهما في هذا الحكم ايضا وهذا دفع بالغرض ويجوز ان
يقال القليل مؤثر في ايجاب الطهارة الحقيقية والحكمية كالكثير في الاصل في الفرع
الا ان الشرع عفى عن القليل دفعا للحرج فلا يدل على عدم تاثير القليل في ايجاب الغسل
واما عدم لزوم غير السائل فلانه بدلالة التاثير لم يدخل تحت التعليل فانه اذا لم يوجب تنجس
المحل حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع لم يلحق بالخارج من السبيلين في الطهارة الحقيقية
فكذا في الحكمية فيكون عدم الحكم لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يرجح للعلة فكيف
نقضا فقوله غير خارج غير محتاج اليه بالذكر لانه في بيان الدفع بالتاثير لا بنفس الوصف بل كان
يكفيه ان يقول وهذا لم يتعلق به وجوب التطهير لكنه ذكر ليتضمن الدفع بالوصف اي الدفع
بالمعنى وهو التاثير قال رحمه الله واما الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب لملك
البدل فكان سببا لملك المبدل ولا يلزم المدبر لانا جعلناه سببا فيه ايضا لكننا امتنع حكمه لمانع كالبيع
الموقوف يضاف اليه وكذا قولنا في الجلد الصائلات الموصول اليها انه لم لا حاجة انه والاستحلال لاجلها
انما لا في عصمته يتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم مال الباغي وما جرى مجراه لان
عصمته لم تبطل بهذا المعنى فكان طرد الانتقاض فكذلك متى قلنا في الدم انه نجس خارج فكان
اما القسم الثالث وهو الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب لملك البدل وكل ما هو
لملك البدل فهو سبب لملك المبدل فكان الغصب سببا لملك المبدل اما الاولى فلوجوب الضمان

حدث لم يلزم دم الاستنجاء لانحصار الارض لكن امتنع لمانع صح ه

الضمان نصا ولو لم يفد الملك لم يكن في التضمين فائدة وان الثالثة فكذلك البيع والاجارات وغير ذلك
فان نوقض بالمدبر فان غاصبه اذا ضمن لم يملكه فلم يكن السبب لملك البدل يعني اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لملك المبدل دفعناه بالحكم بان نقول الغصب
سبب في المدبر ايضا لانه مملوك ولهذا لو جمع بين مدبر وقن في البيع دخل المدبر فيه واخذ
حصته من الثمن ولو لم يكن السبب منعقدا في حق المدبر لما انعقد العقد في القن
القن ايضا لانه يصير بائعا اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حر وقن
لكنه امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لمانع وهو حق المدبر نظرا له لان السبب لم يوجب كالبيع
المضاف الى المدبر فانه ينعقد وان امتنع حكمه لمانع وهو حق المدبر فلا يكون نقضا قيل
هذا على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من لم يجوزه فالغصب في المدبر ليس
سببا لملكه فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجودها فالمصنف اورد هذا القسم
مع انكار التخصيص اتباعا للقاضي الامام ابي زيد فانه اورده في التقويم على هذا الوجه و
قال المصنف في شرحه للتقويم ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بالتخصيص وانه
لا يجوز قال صاحب الكشف رايت في نسخة [illegible] مصنف الشيخ ان الغصب مفيد لملك البدل
في المواضع كلها الا ان في المدبر لا ينعقد سببا لمانع فيه فكان الحكم معدوما لعدم العلة لا لوجودها
مع المانع وهذا ظاهره متناقض لانه قول بالمانع وهو قول بالتخصيص وقوله معدوم لعدم الحكم
لعدم العلة وذلك قول بعدم التخصيص فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين ولكنه ليس كذلك في الحقيقة
لان الثاني بيان للمخلص عن التخصيص وقد عرفت حقيقة الامر في بحث تخصيص العلل
بان ذلك نزاع جدلي لا يترتب عليه شيء قوله ومثل قولنا مثال اخر لهذا النوع اذا صال الجمل
اي جمل على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا خلافا للشافعي رحمه الله هو يقول قتله
دفعا للهلاك عن نفسه فكان قصاصا كالحر والعبد الصائل ونقول ان المصول عليه اتلف مالا
متقوما معصوما حقا للمالك لاحياء نفسه فيجب الضمان عليه لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما
وجود المقتضي فظاهر لان اتلاف المال المعصوم موجب للضمان في الشرع لا محالة واما
انتفاء المانع فلانه لا مانع من ذلك الا كونه لاحياء نفسه وهو لا يصلح مانعا لان الاستهلاك
لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المحل لاجتماعه بها كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة وكما اذا اشتد
محظورات الاحرام عند العذر فان المباشرة لا تسقط الضمان وهو الكفارة فان نوقض بما
الباغي اذا اتلف العادل حال بغيه وما يجري مجراه مثل اتلاف نفسه واتلاف عبد الغير
اذا صال عليه بالسلاح فان كل امر منها اتلاف لاحياء المهجة وعصمة المحل ساقطة حتى لا يجب
الضمان على المتلف عند دفعه بالحكم ونقول ان سقوط العصمة فيما ذكرتم لم يكن لهذا المعنى بل
لمعنى اخر وهو البغي والصيال في عبد الغير لان العبد في حق الدم والحيوان مبقى على
اصل الحرية فسقطت عصمته بالصيال كالحر فكان ما نقضوه نقض طرد اي موافق لما
ذكرنا من المعنى لا نقضا عليه لانه انما يكون نقضا ان وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا سقوطها



في صورة النقض ولم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا به ولا امتناع في ذلك الا بدان
الاسلام مع كونه سببا للعصمة لا ينافي حدوث معنى اخر يوجب سقوط العصمة كالردة او كالصيال
والصيال الوثب والمهجة الدم وقيل دم القلب خاصة والمراد به الروح الحيواني قوله وكذلك اي
وكما لا يلزم المدبر ومسألة الباغي على المسلمين المتقدمتين لوجود حكم العلة في صورة النقض
لا يلزم دم الاستحاضة نقضا ايضا فلما قلنا في الدم انه خارج نجس فكان حدثا فانه ليس بحدث ما دام
الوقت باقيا وما دامت تصلي الفرض وما يتبعه من النوافل مع انه دم خارج نجس لانا لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث ايضا لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت لمانع وهو العذر لان
خروج الوقت ليس بحدث بالاجماع فيتعين انه حدث بعد خروج الوقت والحكم قد ينفصل عن السبب
وقد يتاخر عنه كالبيع بشرط الخيار وهذا يستقيم على قول من جوز تخصيص العلل اعني على الوجه
المذكور في الكتاب واما المخلص فمعلوم قال رحمه الله واما الرابع فمثل قولنا نجس خارج
ولا يلزم دم الاستحاضة ودم الجرح السائل الدائم لان غرضنا التسوية بين هذا وبين الخارج من المخرج
المعتاد دون كونه حدثا فاذا لزم صار عفوا لقيام وقت الصلوة فكذلك هذا وكذلك قلنا في التامين
انه ذكر وكان سبيله الاخفاء ولا يلزم عليه الاذان وتكبيرات الامام لان غرضنا ان اصل الذكر الاخفاء
وكذلك اصل الاذان والتكبيرات الا ان في تلك الاذكار معنى زائدا وهو انه اعلام فلذلك وجب بها جهرا
على ما الاصل ان المنفرد والمقتدي لا يجهر بالتكبيرات من صلى وحده اي لنفسه هذا معنى قول
شيخنا رحمهم الله في الدفع انه لا يفارق الاصل لكن ما قلنا ابين في وجه الدفع والله اعلم وانا اثبت

واما الرابع وهو الدفع بالغرض فمثل قولنا نجس خارج فكان حدثا كالبول فان نوقض بدم
ودم الجرح السائل الدائم فان الوصف فيهما موجود وليسا بحدث قلنا ان ندفعه بالغرض فنقول
غرضنا من هذا التعليل التسوية بين هذا اي الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل
وهو الخارج من المخرج المعتاد وذلك حاصل فيما نحن فيه فلا يكون نقضا وذلك لان الخارج من المخرج
المعتاد حدث بالاجماع لكنه اذا دام عفوا بقيام وقت الصلوة كسلس البول والاستحاضة فكذلك
هذا اي الفرع لئلا يلزم مخالفة الفرع للاصل وذكر الاستحاضة والجرح السائل نقضا على الاصل
والفرع جميعا قوله وكذلك قلنا اي كما قلنا فيما تقدم من الدفع بالغرض قلنا في مسألة التامين
ان السنة فيه الاخفاء لانه ذكر فكل ذكر سبيله الاخفاء فكان سبيل التامين الاخفاء اما الاول
ففيه وجهين احدهما انه ذكر اي دعاء فان معناه استجب دعانا والثاني انه ذكر لانه اسم من
اسماء الله تعالى قاله مجاهد واما الثانية فلقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقوله صلى
الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي على الوجه الاول ولقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا
وخيفة وقوله صلى الله عليه وسلم للذي رفع صوته انك لن تدعو الاصم ولا غائبا فان نوقض
بالاذان وتكبيرات الامام فانها ذكر مع انها شرعت جهرا قلنا ان ندفع ذلك بالغرض
فنقول غرضنا التسوية بين التامين وغيره من الاذكار بحسب الاصل والاصل في كل الاخفاء
الا ان في تلك الاذكار يعني صور النقض معنى زائدا اوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو انه

اعلام بفتح الهمزة اى دلالات على انتقال الامام من حالة الى حالة وعلى دخول وقت الصلوة او بكسرها
اى اخبار لمن هو خلف الامام بانتقاله والناس بدخول الوقت فبهذا المعنى اوجب حكما عارضا
على الاصل وهو الجهر لانها لا تصلح لذلك الا بصفة الجهر واستوضح هذا بقوله الا ترى ان المنفرد
فانه يوضح ان الجهر انما كان باعتبار ذلك المعنى الزايد ولهذا اذا زال ذلك المعنى بان صلى منفردا
او مقتديا لا يجهر بالتكبير ومن صلى وحده اذن لنفسه من غير جهر فان قيل قد قام في التامين
معنى يوجب الجهر وهو الاعلام ايضا فان النبي عليه السلم علق تامين القوم بتامين الامام بقوله
عليه السلم اذا امن الامام فامنوا فلو لم يكن تامينه مسموعا لما صح تعليق تامين القوم به ويؤيده
ما روى ابو وايل انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالتامين وما روى عن عطاء انه قال ادركت ما
مائتين من الصحابة وكانوا اذا امنوا سمع لتامينهم ضجة في المسجد اجيب بان الحديث معارض
بقوله عليه السلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين بكن الاعلام ببيان الموضع فلا حاجة
الى الجهر وبقوله صلى الله عليه وسلم فان الامام يقولها ولو كان مسموعا لما استغنى عن هذا
الكلام والنخعي رد حديث ابي وايل وقد روى عن عمر وعلي وابن مسعود على خلاف ما روى
عن عطاء فان مذهبهم في التامين الاخفاء فيصار الى الاصل وهو ما دل عليه الدليل كما
تلونا ويجوز ان تكون الدفع في هذا النوع بالحكم اما في المسلة الاولى فقد تقدم في القسم الثالث
واما في مسلة التامين فبان يقال كونه ذكرا يوجب الاخفاء في صورة النقض لكن امتنع
لمانع اقوى وهو ما ذكرنا فان وجود علة لا يمنع وجود علة اخرى يوجب الحكم على
خلاف الاولى قوله وهذا اى الدفع بالغرض معنى قول مشايخنا يعني اهل النظر منهم في باب
الدفع انه اى الفرع لا يفارق الاصل يريد انهم ايضا دفعوا النقض بالغرض لكنهم لقبوه
بهذا ونحن لقبناه بالغرض وما قلنا ابين في وجه الدفع مما قالوا اذ ليس فيما قالوا بيان ان
عدم مفارقتهما في الحكم المطلوب من التعليل او في ورود النقض فكان بمنزلة المشترك فلهذا
اخترنا هذه العبارة قال القاضي ابو زيد وبهذه الوجوه الاربعة من الدفع يتبين الفقه
فانه اسم لمعنى ينال بالتامل والاستنباط فالدفع على طريق الفقه ما ينال من ضرب
من التامل فاما الدفع بالفاظ ظاهرة مما يقع الاشتراك من المفوض بمجرد السماع فلا يكون
فقها قوله واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه اى في دفع المعارضة الترجيح اذا
استوى حال المعلل ان يبدأ ويه السايل في الدرجة فلزمه الترجيح اذا لم يندفع بوجه اخر
فاذا لم يمكنه الترجيح انقطع وان رجح فللسايل ان يعارض ترجيحه بترجيح عليه
وان لم يمكنه الترجيح لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واجب عند العامة والذي
يظهر ان ذكر الترجيح عقيب المعارضة بلا فصل دفع المناقضة كان انسب وذكر دفع
المناقضة عندها كذلك وقد يكون في ذلك معنى لا ندركه فانه الشيخ الذي جاز قصبات السبق
في التحقيق والمناسبات والتدقيق جزاه الله عن الطلبة خيرا والله اعلم قال رحمه
الله وهذا باب الترجيح اختلف في الواجب عند التعارض فذهب بعضهم الى التوقف

وذهب الجمهور الى صحة الترجيح و وجوب
العمل بالراجح والعمل والتخيير لا الترجيح او التوقيف
بالراجح احتج الاولون بقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح
اعتبار و بقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر فيكون ولان
الامارات الظنية لا تزيد على البينات والترجيح فيها غير معتبر حتى لم يترجح الاربع على شهادة
الاثنين فكذا في الامارات واحتج الجمهور باجماع الصحابة رضي الله عنهم والسلف رحمهم الله
على تقديم بعض الادلة الظنية على بعض اذا اقترن بها ما يتقوى به فانهم قدموا خبر
عائشة رضي الله عنها وهو ما قالت كان النبي عليه السلام يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه
على خبر ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صيام له ولان العقلاء يوجبون العمل
بالراجح بعقولهم والاصل تنزيل الامور الشرعية على موافقة الامور العقلية فلهذا قال
صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو حسن عند الله والجواب عما تمسكوا ان
مقتضى الآية وجوب النظر لا العمل بالمرجوح وكلامنا فيه لا في وجوب النظر والسير
في الآية ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح ومقتضى السنة العمل بالظاهر ولا نسلم
ان المرجوح ظاهر اذ الظاهر ما ترجح احد طرفيه على الآخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك
والجواب عما تمسكوا بمسألة الشهادة سيأتي و ينبغي ان يعلم ان الترجيح انما يقع بين
المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة لا في المعلومين اذ ليس بعضها اقوى
من بعض ولهذا قلنا اذا تعارض نصان قطعيان لا سبيل الى الترجيح بل ان علم
ناسخ ان عرف التاريخ والا وجب المصير الى دليل آخر او التوقف ولقائل ان يقول
لا نسلم ان دلالة الالفاظ قطعية فيجوز التعارض بين النصين مطلقا سلمنا لكنها
مطلقة لكن المفسر والمحكم قطعيان والتعارض بينهما واقع والترجيح حاصل ويمكن
ان يجاب عن الاول بان دلالة الالفاظ قطعية وقد تقدم البحث في ذلك وعن الثاني
بان المراد من النصين القاطعين المتساويان في الدلالة على القطع كالمحكمين او المفسرين
ولا ترجيح لاحدهما على الآخر اذ ذاك قال رحمه الله الكلام في هذا الباب اربعة احكام
اضرب في تفسير الترجيح ومعناه لغة و شرعا الثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح الثالث
بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح الرابع في الفاسد من وجوه الترجيح اما الاول فان الترجيح
عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض
بين المثلين يقوم بهما التعارض فانما يوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل ينعدم في مقابلة
احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعادل
من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل فيسمى
رجحانا كالدانق ونحوه في العشرة واما الستة والسبعة اذا انضم الى احدى العشرتين فلا
الاول ان ضد الترجيح التطفيف وذلك نقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض
ولا يسمى اصل التعارض فكذلك معنى الترجيح شرعا الا يرى انا جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون



فتبين وجه الانحصار في الاربعة ضرورة لان الشروع في الكلام لا يتصور بدون معرفة
معناه انها مستقيم بضبط جميع وجوهه وعند تعارض الوجهين من الترجيح لزم معرفة المخلص
اذ الاصل عدم التعارض ووجوه الترجيح لا تخلو من ان تكون صحيحة او فاسدة فانحصر فيها و
ضعفه ظاهر والحمل على الاستقراء اسلم وقدم الوجوه الصحيحة على الفاسدة لان الصحيح
موجود من كل وجه بخلاف الفاسد قوله ومعناه لغة و شرعا قيل يحتمل ان يكون من لف
والنشر المستقيم اي في تفسير الترجيح لغة وفي معناه شرعا وان يكون من المعكوس اي
في تفسيره شرعا وفي معناه لغة اي الاول يعني تفسيره لغة فان الترجيح عبارة عن فضل
احد المثلين على الآخر وصفا قيل في هذه العبارة توسع لان هذا معنى الرجحان لا الترجيح فانه
اثبات الرجحان فكان الشيخ حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وتقديره هذا
الترجيح عبارة عن اثبات فضل احد المثلين على الآخر او بيانه ولهذا قال القاضي هو
اظهار زيادة لاحد المثلين وصفا قوله فصار الترجيح بناء يجوز ان يكون منصوبا
خبر الصار وقوله قائما خبرا بعد خبر ويجوز ان يكون بناء مصدرا بمعنى المفعول
وقع موقع الحال وقائما خبر الصار اي صار الترجيح على هذا التفسير حال كونه مبنيا
على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض فانما يوصف هو تابع لا يقوم به
التعارض بل هو معدوم في مقابلة احد ركني التعارض فقوله فصار الترجيح الى آخره
يجوز ان يكون بيان المعنى الشرعي والاول بيان المعنى اللغوي ويجوز ان يكون
هذا تحقيق المعنى اللغوي وقوله بعد هذا وكذلك معنى الترجيح شرعا اشارة
الى المعنى الشرعي وهو الظاهر قوله واصل ذلك اي اصل الترجيح وانما خصه بال
بالتفسير المذكور رجحان الميزان وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض
من الطرفين ثم ينضم الى احدهما زيادة لا يقوم بها التعارض ابتداء ولا يدخل تحت الوزن
منفردة عن المزيد عليه عادة كالدانق ونحوه كالحبة والشعير في العشرة فان الدانق وهو
سدس الدرهم على ما قال في الصحاح في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة لا يفرد له و
زن في مقابلتها بل يهدر اما الستة او السبعة اذا ضمت الى احدى العشرتين فلا يكفي
اذا قوبلت عشرة بعشرة وضمت الى احدهما ستة او سبعة او نحوها فلا يسمى ذلك
رجحانا ويجوز ان يكون المراد باحدى العشرتين حقيقة العشرة وبالاخرى السبعة
في مقابلتها واستوضح الشيخ معنى الرجحان بضده فان ضد الترجيح التطفيف وذلك
نقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا يسمى اصل التعارض
قوله وكذلك معنى الترجيح اي كما بيناه لغة فهو في الشرع كذلك والمعنى اللغوي
مراعى في الشرعي واستوضح كون المعنى الشرعي كاللغوي بقوله الا يرى انا جوزنا
فضلا في الوزن في قضاء الديون لقوله صلى الله عليه وسلم حين اشترى شراويلا بدرهمين
للوزان وهو بلال رضي الله عنه زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم يجعل

فضل هبة تمنع الجواز لان ذلك الرجحان زيادة تقوم وصف بالموزون لا مقدرا
فان كان ذلك الفضل اكثر مما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة وكان من قبيل ما يقوم
به التعارض لصفقة التطفيف حتى يكون مقصودا في مقابلة الاخر وان كان فيه صفقة
التطفيف صار ذلك الفضل هبة حتى كان باطلا ان لم يكن تمييز الهبة المشاع وكان ادخال
صفقة في صفقة فان فيه ادخال صفقة الهبة في صفقة قضاء الدين لانه مما يقوم
به المماثلة حتى يكون مقصودا بالوزن فلا بد ان يجعل مقصودا في التمليك ولئن
ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون عمله فنبين ان الرجحان لا يفوت اصل
المماثلة لانه زيادة وصف كزيادة وصف الجودة فيما يكون مقصودا بالوزن يفوت
به المماثلة فلا يكلف من الرجحان في شيء قال رحمه الله ولهذا قلنا ان الترجيح لا
يقع بما يصلح علة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل اقام شاهدين
شاهدين على عين واقام آخر اربعة لم يترجح لان ذلك علة انضمت الى مثلها فلم يصلح وصفا
وانما يقع الترجيح بوصف موكد لمعنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على شاهدين
لانه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيدا ولهذا قالوا ان القياس لا يترجح بقياس اخر ولا الحديث
بحديث اخر ولا القياس بالنص ولا النص الكتاب بنص اخر وانما يترجح النص بقوة فيه على
ما مر ذكره حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب لان الشهرة توجب قوة في اتصاله
بالرسول عليه السلام وكذلك اذا جرح رجل رجلا جراحة وجرحه اخر جراحات فمات منها
وذلك خطأ ان الدية تجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده قاتلا
لان كل جراحة يصلح علة معارضة فلم يصلح وصفا يقع به الترجيح وكذلك قلنا في الشفيعين
في الشقص الذي بيع المبيع بسهمين متفاوتين انهما سواء في استحقاقه لان كل جزء من اجزاء
السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان اقل فلم يصلح شيء
منه وصفا لغيره وهو قد وافقنا الشافعي رحمه الله على هذا الا انه لم يرجح صاحب الكثير ايضا لكن
جعل الشفعة من موافق الملك كالثمن والولد فجعله له منقسما على قدر الملك وكان هذا منه
خلطا بان جعل حكم العلة متولدا من العلة او منقسما على اجزائها واجمع الفقهاء في التنبيه عن احدهما

الى ولان الرجحان عبارة عن فضل لا يقع به التعارض

قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات
الحكم بانفراده وعليه عامة الاصوليين وذهب بعض اهل النظر من اصحاب الشافعي
يصح الترجيح بكثرة الادلة واستدلوا على ذلك بان الدليل الواحد لا يقاوم الا واحدا
من جنسه فيتساقطان بالتعارض ويبقى الدليل الاخر سالما عن المعارض فيصح
الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين
وذلك يحصل بالدليل الذي على صحته دليل اخر مثله واستدل الجمهور
بانا قد اتفقنا على ان من اقام شاهدين على عين واقام اخر اربعة لم يترجح لان



ذلك علة انضمت الى مثلها فلا يصلح وصفا والترجيح لا يقع الا بوصف هو موكد لمعنى الركن اذ
الشيء يتقوى بصفة توجد فيه لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات اذ الوصف
تبعه تبع لغيره ولا قيام له بنفسه فيتقوى به الموصوف بخلاف الدليل المستبد
بنفسه فانه لا يكون تبعا لغيره ولذلك ولكون المرجح لا يكون الا وصفا لم يقع الترجيح
بشاهد ثالث على الشاهدين لانه لا يزيد للحجة قوة اذ قيام شاهد ثالث بالشاهدين
لا يتصور فلا يتصور زيادة القوة ولان الشاهد الثالث من جنس ما يقوم به الحجة فلا
يجوز الترجيح به قيل لا يلزم انه من جنس ما يقوم به الحجة واجيب بان شهادة امرأة
واحدة مقبولة في الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا تطلع عليه الرجال
وذكر في الايضاح تقبل شهادة رجل واحد على الولادة فدل على ان الشاهد
الواحد من جنس ما يقوم به الحجة ولذلك ولان الترجيح لا يقع بما يصلح
حجة بانفراده قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر ولا الحديث بحديث اخر
ولا القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص آخر وانما يترجح النص بقوة فيه على ما مر
ذكره في اول الكتاب حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب يعني الذي
دون المشهور من الاحاد لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول صلى
الله عليه وسلم ومن بعض مشايخنا ان احد النصين لا يترجح بنص اخر ولكنه
يترجح بالقياس لانه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف الذي
يقويه فيصلح مرجحا لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه وان لم يكن في هذا
الموضع وكذلك اي كما لا يترجح القياس بقياس اخر ولا النص بنص اخر لا يترجح
صاحب الجراحات على صاحب جراحة لمن جرح رجلا جراحة وجرحه اخر جراحات
فمات منها وذلك خطأ ان الدية تجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى
يجعل وحده قاتلا لان كل جراحة تصلح علة معارضة فلم تصلح وصفا يقع به الترجيح
وفي غير ذلك من خطأ وان كان الحكم لا يتفاوت في العمد بل يجب القصاص عليهما ليس
ان صاحب الجراحات وان لم يترجح بادر صاحب الجراحة الواحدة في الدية ولا
يعتبر بعدد الجراحات مع امكان اعتبار تقسيم الدية عليه وتحمل الدية عنهما الى
العاقلة ولو قطع احدهما يده والاخر حز رقبته فالقاتل من حز رقبته
لا الاخر لزيادة قوة في فعله وهو انه لا يتوهم حيوانه بعد فعله بخلافه
فعل الاخر وقوله وكذلك قلنا اي كما قلنا في مسألة الجراحات بالمساواة قلنا
نحن في الشفيعين في الشقص وهو الجزء الذي بيع المبيع بسهمين متفاوتين
كالثمن والسدس الا ان مثلا انهما سواء في استحقاقه اي استحقاق
المبيع بالشفعة ولا رجحان لاحدهما على الاخر لان كل جزء من اجزاء السهم علة
صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء

بسبب الاستحقاق يجب التساوي في سبب الاستحقاق والتساوي ان تكون علة
شئ منه وصفا لغيره لصلاحيته ان تكون علة والشافعي رحمه الله على هذا اي على عدم الترجيح
فيه ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله وقد وافقنا الشافعي رحمه الله على هذا اي على عدم
الترجيح بالكثرة فانه لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع ايضا لكنه جعل حق
الشفعة من مرافق الملك اي من منافعه وغراته كالثمر والولد فجعله منقسما على
قدر الملك وكان هذا اي ما ذهب اليه الشافعي غلطا منه لانه جعل حكم العلة وهو تملك ق
الشفعة متولدا من العلة وهو ملك الشقيص الذي يشفع به على اجزائها وكلاهما باطل
لان الحكم يثبت بايجاب الله تعالى مقارنا للعلة لا بطريق التوليد وكذلك الحكم لا ينقسم
على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة جزءا من الحكم والشرع جعل جميعها
علة لجميع الحكم لا لغيره فالقول بالانقسام نصب للشرع بالرأي وذلك لا يجوز واجمع
الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المراة ان التعصيب لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل
واحد منهما علة بانفراده وقال عامة الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ
لام وصورة المسألة اخوان لاب وام لكل واحد منهما ابن فمات احدهما وترك امراة
هي ام ابنه فتزوج اخوه بامراته فولدت منه ابنا ثم مات ابن الاخ المتوفى الاول
فانه قد ترك ابني عم احدهما اخ لام فللذي هو اخوه لام السدس بالفرضية والباقي
بينهما بالعصوبة وهو مذهب علي وزيد وعامة الصحابة وقال ابن مسعود رضي الله
عنه المال كله لابن العم الذي هو اخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه
لانه اجتمع عصبتان استويا في قرابة الاب وتفردت احدهما بقرابة الام فيترجح
على الاخرى كاخوين احدهما لاب وام والاخر لاب لان العلة تترجح من جنسها اذا كانت
لا تصلح بنفسها اذا انفردت والاخوة لام من جنس العمومة لانها قرابة كالعمومة
ولو انفردت لا تصلح علة للتعصيب فتصلح مرجحة لقرابة العصوبة وقالت
العامة اجتمع فيه سببان للميراث الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد ولا يصير
احدهما تبعا للاخر كما لو وجدا في شخصين وكل واحد يصلح علة بانفراده ولا يقع
به الترجيح كما في الشهادات والجراحات والاخوة تصلح علة بانفرادها وليست
من جنس العمومة لانها اقرب من العمومة فلا تصلح مرجحة كالزوجية بخلاف الاخوين
حيث ترجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد والاخوة لام في معنى زيادة
وصف في الاخوة لاب ولا يلزم عليه اخوان لام احدهما لاب حيث لا يترجح الاخ لاب
وام بل يرث الاخ لام بالفرض والاخ بالتعصيب مع ان المنزل واحد لان
ذلك امتنع لمعنيين احدهما ان قرابة الاخوة لا تصلح سببا لقرابة الام بوجه و
الثاني ان استحقاق الاخ لام بالفرض والاخ بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة
لاختلاف الحكم فلم يحتج الى الترجيح قوله وما يجري مجراها اي مجرى العدالة
وفي بعض النسخ مجراه اي مجرى المذكور كفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه

وكالتأثير في القياس والجواب عن استدلال الشافعي انا لا نسلم ان القوة الظن تحصل بكثرة وبان الدليل الواحد
الادلة فانه لو اجتمع فيه قياس وعارضها خبر واحد يرجح على الجميع بالاتفاق
يصلح معارضا لكل ما يوجب الحكم بخلافه يؤيده عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاتفاق
وترجيحها بالعدالة قال رحمه الله واما القسم الثاني فعلى اربعة اوجه الترجيح بقوة
الاثر والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند
عدمه اما الاول فلان الاثر معنى في الحجة فمهما قوي كان اولى لفضل وصف في الحجة على مثاله الاستحسان
ومقابلة القياس وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزيد قوة في ذلك من ضبط الراوي
واتقانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك فضل عدالة الشهود على عدالة البعض
لانه ليس بذي حد ولا متنوع بل هو النقول ولا وقوف على حدوده مثاله ما قلنا في طول الحرة انه
لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه على غنيه وذلك حرام على كل
كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا
دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا وصف
قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنصف الحل فيجب ان يكون
الرقيق على النصف من الحر في الحل فاما ان يزداد بالرق وينفسخ حله وهذا ظهرت قوته و
يزداد وضوحا بالتأمل في احوال النبي الاول انه حل لرسولنا عليه السلام التسع او الى ما لا نهاية لفضله

القسم الثالث وهو وجوه الترجيح الصحيح منها اربعة الترجيح بقوة الاثر والترجيح
بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند عدم
الوصف وهو العكس المار واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح
الصحيح والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في الصحيحة على
الاربعة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان
ما سواها من الوجوه الصحيحة تندرج فيها واقتصر في الفاسدة ايضا على اربعة لانها
هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما
سواها من الوجوه الفاسدة فكان الاشتغال بتفاصيلها قليل الجدوى فكان
تركها اولى اي الاول اي الترجيح بقوة الاثر يعني ان يكون احد القياسين اقوى
تأثيرا من الآخر فصحيح لان الاثر معنى في الحجة اي معنى به يصير الوصف حجة ومعنى
الحجة مهما كان اقوى كان القياس اصح وارجح لفضل وصف في الحجة على مثال الا
الاستحسان اقوى فانه ترجح على القياس كما في سور سباع الطير وهو اي القياس في ترجحه
بقوة الاثر مثل الخبر في ترجحه بقوة الاتصال او يعود الضمير الى الترجيح فان الخبر
لما صار حجة بالاتصال بالرسول عليه ازداد قوة بما يزيد قوة في الاتصال به
من الاشتهار وثقة الراوي وحسن ضبطه وسلامته عن الانقطاع على ما مر
ذكره في باب اقسام السنة فان قيل كما ان الوصف صار حجة بالاثر والخبر بالاتصال



وكذلك الشهادة صارت حجة بالعدالة ثم الشهادة لا تترجح عند التعارض بقوة العدالة
فكذا القياس اجيب بانا لا نسلم ان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية
والناس فيها سواسية وانما شرطت العدالة لظهور رجحان الصدق حتى وجب على القاضي القضاء
بها ولا تلتفت الى زيادة قوة في العدالة ولئن سلم فالجواب ما ذكره الشيخ بقوله لان فضل
الفضل او العدالة على تأويل المذكور ليس بذي حد لتمكن معرفته ترجح البعض بزيادة
قوة عند المقابلة بالبعض وليست متنوعة بل هو اي العدالة على تأويل المذكور عبارة
عن التقوى والانزجار عن ارتكاب المحرم ولا وقوف على حدوده فان معرفته حقيقة متعذر
للوقوف امرا باطنا بخلاف تأثير العلل فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكارها
اذ تأثيرها ثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فيمكن العمل بها
ومثال الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة وهو القدرة على تزوج الحرة انه
اي الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه عن غنية
وارقاق الماء عن غنية حرام على كل حر فنكاح الامة من نكاح الامة مع طول الحرة حرام
اما الاولى فلان الولد يتبع الام في الحرية والرق واذا كان له طول فهو مستغن عن ذلك
واما الثانية فلان الارقاق اهلاك من وجه لان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما والارقاق
عقوبة الكفر الذي هو موجب القتل ولهذا كان الامام في الكافر المقهور مخيرا بين القتل
والارقاق فلا يكون جائزا كالذي تحته حرة وقيد بالحر لان العبد يجوز له ذلك بالاتفاق
وهذا اي الارقاق كالاهلاك وصف بين الاثر ونوقض بما لو تزوج على امة فانه نكاح
الامة يبقى صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد مع الغنية واجيب بانا اقمنا السبب وهو
العقد مقام حقيقة الارقاق والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء
على الرق فانه يبقى بعد الاسلام واعترض ايضا باباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد
واجيب بان فيه تضييع الولد والامتناع من تحصيله فكان دون السبب لاهلاك الولد
الموجود وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا
يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت فكل ما يملكه العبد من الانكحة التي
يملكها العبد وهذا القياس قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة
وما كان كذلك لا يجوز ان يكون سببا للنقض فالحرية لا يجوز ان يكون سببا للنقض
في النكاح اما الاولى فلان الآدمي بالحرية اهل للولايات وتملك الاشياء واستحق في
الكرامات الموضوعة للبشر واما الثانية فلئلا يلزم عكس المعقول ونقض الاصول
وان الرق من اسباب تنصيف الحل وكلما كان كذلك لا يضاف اليه توسعة
اي الاولى فبالاتفاق فان العبد لا يملك الانكاح امرأتين لنقصان حاله بالرق
واما الثانية فلئلا يؤدي الى فساد الوضع واذا ثبت هذا القياس يجب
ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل اعني في الشيء وهو لان الاختلاف

وكالتاثير في القياس والجواب عن استدلال الشافعي اما الاول اَنّ القوة الظن تحصل بكثرة
الادلة فانه لو اجتمع فيه قياس وتعارضها خبر واحد يترجح على الجميع وبان الدليل الواحد
يصلح معارضا لكل ما يوجب الحكم بخلافه يؤكده عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاتفاق
وترجيحها بالعدالة قال رحمه الله واما القسم الثاني فعلى اربعة اوجه الترجيح بقوة
الاثر والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند
عدمه اما الاول فلان الاثر معنى في الحجة فمتى ما قوي كان اولى لفضل وصف في الحجة على مثال الاستحسان
ومقابلة القياس وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزداد قوة في ذلك بضبط الراوي
واتقانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك فضل عدالة الشهود على عدالة البعض
لانه ليس بذي حد ولا متنوع بل هو المقول ولا وقوف على حدوده مثاله ما قلنا في طول الحرة انه
لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه على غنيه وذلك حرام على كل
كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا
دفع اليه مهرا يصلح للحرة وللامة جميعا وقال تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا وصف
قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنصيف الحل فيجب ان يكون
الرقيق على النصف من الحر في الحل فاما ان يزداد اثر الرق وينسخ حله وهذا ظهرت قوته و
تزداد وضوحا بالتامل في احوال النبي الاول انه حل لرسولنا عليه السلام التسع او الى ما لا ينتهي لفضله

القسم الثالث وهو وجوه الترجيح الصحيح منها اربعة الترجيح بقوة الاثر والترجيح
بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند عدم
الوصف وهو العكس المار ذكره واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح
الصحيح والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في الصحيحة على
الاربعة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان
ما سواها من الوجوه الصحيحة مندرج فيها واقتصر في الفاسدة ايضا على اربعة لانها
هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما
سواها من الوجوه الفاسدة فكان الاشتغال بتفاصيلها قليل الجدوى فكان
تركها اولى اي الاول اي الترجيح بقوة الاثر يعني ان يكون احد القياسين اقوى
تاثيرا من الاخر فصحيح لان الاثر معنى في الحجة اي معنى به يصير الوصف حجة ومعنى
الحجة مهما كان اقوى كان القياس اصح وارجح لفضل وصف في الحجة على مثال
الاستحسان اقوى فانه ترجح على القياس كما في سؤر سباع الطير وهو اي القياس في ترجحه
بقوة الاثر مثل الخبر في ترجحه بقوة الاتصال او يعود الضمير الى الترجيح فان الخبر
لما صار حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام ازداد قوة بما يزيد قوة في الاتصال به
من الاشتهار وفقه الراوي وحسن ضبطه وسلامته عن الانقطاع على ما مر
ذكره في باب اقسام السنة فان قيل كما ان الوصف صار حجة بالاثر والخبر بالاتصال



وكذلك الشهادة صارت حجة بالعدالة ثم الشهادة لا تترجح عند التعارض بقوة العدالة
فكذا القياس اجيب بانا لا نسلم ان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية
والناس فيها سواسية وانما شرطت العدالة لظهور رجحان الصدق حتى وجب على القاضي القضاء
بها ولا تلتفت الى زيادة قوة في العدالة ولئن سلم فالجواب ما ذكره الشيخ بقوله لانه اي
الفضل او العدالة على تاويل المذكور ليس بذي حد لا يمكن معرفة ترجح البعض بزيادة
قوة عند المقابلة بالبعض وليست متنوعة بل هو اي العدالة على تاويل المذكور عبارة
عن التقوى والانزجار عن ارتكاب المحرم والوقوف على حدوده فان معرفته حقيقة متعذرة
لكونه امرا باطنا بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكارها
اذ تاثيرها ثبتت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فيمكن العمل بها
ومثال الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة وهو القدرة على تزوج الحرة انه
اي الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه مع غنيته
وارقاق الماء عن غنية حرام على كل حر فنكاح الامة مع طول الحرة حرام
اما الاولى فلان الولد يتبع الام في الحرية والرق واذا كان له طول فهو مستغن عن ذلك
واما الثانية فلان الارقاق اهلاك من وجه لان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما والارقاق
عقوبة الكفر الذي هو موجب القتل ولهذا كان الامام في الكافر المقهور مخيرا بين القتل
والارقاق فلا يكون جائزا كالذي تحته حرة وقيد بالحر لان العبد يجوز له ذلك بالاتفاق
وهذا اي الارقاق كالاهلاك وصف بين الاثر ونوقض بما لو تزوج على امة فانه نكاح
الامة يبقى صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد مع الغنية واجيب بانا اقمنا السبب وهو
العقد مقام حقيقة الارقاق والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء
على الرق فانه يبقى بعد الاسلام واعترض ايضا باباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد
واجيب بان فيه تضييع الولد والامتناع من تحصيله فكان دون السبب لاهلاك الولد
الموجود وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا
يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت فكل ما يملكه العبد من الانكحة التي
يملكها الحر وهذا القياس قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة
وما كان كذلك لا يجوز ان يكون سببا للنقص فالحرية لا يجوز ان يكون سببا للنقص
في النكاح اما الاولى فلان الادمي بالحرية اهل للولايات وتملك الاشياء واستحقاق
الكرامات الموضوعة للبشر واما الثانية فلئلا يلزم عكس المعقول ونقض الاصول
وان الرق من اسباب تنصيف الحل وكلما كان كذلك لا يضاف اليه توسعة
اما الاولى فبالاتفاق فان العبد لا يملك الا نكاح امرأتين لنقصان حاله بالرق
واما الثانية فلئلا يؤدي الى فساد الوضع واذا ثبت هذا القياس يجب
ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل اعني في التسع وما ان الاختلاف

في كتبه الحل لاخبر الاولى انه مثل الحرة البنتين في اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلو
عن عدة الغير على اصل الخصم فلو كان عدم الطول مشروطا لجواز نكاح الامة في حق الحر
لكان شرطا في حق العبد ايضا ولكان الرق الذي هو من اسباب النقصان موثرا في اتساع
الحل الذي هو من كرامات البشر ولكان الحرية التي هي من الكرامات التي تقتضي التوسيع
موثرا في التضييق وذلك عكس المعقول ونقض الاصول وهذا الذي ذكرنا ان الحرية في
صفات الكمال الى اخره اثره ظهرت قوته في نفسه بالنظر الى الاصل ويزداد وضوحا
بالتامل في احوال النبي فان ما ثبت كرامة يزداد بزيادة الشرف الا ترى انه حل
لرسول الله صلى الله عليه وسلم التسع من النساء او ما لا يتناهى على ما روت عائشة رضي الله
عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ابيح له من النساء ما شاء وما كان ذلك الا لشرفه
على الكل فثبت ان ما كان سببه الكرامة يزداد بالكرامات فلا يجوز ان تكون الحرية التي
من معانيها ينتقص بها الحل فان قيل لم لا يجوز ان تكون تاثير الحرية في الاطلاق شرطا
بعدم الارقاق فيه ينتفي الاطلاق لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لا محالة
فالجواب بان ذلك اشتراط الحرية بما لم يشترط به الرق وهو التضييق المتقدم امتناعه
فاما ما ذكره الشافعي من الاثر وان كان بين الاثر لكنه ضعيف تحقيقه يعني
في نفسه لان الارقاق دون التضييق فان بالارقاق يفوت صفة الحرية لا اصل
الولد مع انه يرجى زواله بالعتق وبالتضييق يفوت اصل الولد بحيث لا يرجى وجوده
ثم التضييع بالعزل باذن الحرة وبنكاح الصبية والعجوز والعقيم مع انه اتلاف
حقيقة جائز فالارقاق الذي هو اهلاك حكما كان اولى بالجواز فان قيل في العزل
امتناع من اكتساب وجوده اما لو اراد مباشرة سببه ينبغي ان يباشر على وجه
لا يفضي الى الهلاك اجيب بان الهلاك الحكمي اذا كان ممتنعا مع كونه جائز الانتفاء و
حصول ضده بالعتق فلان يكون الاهلاك الحقيقي الذي لا يتصور زواله ممتنعا
بالطريق الاولى وقيل هذا التزوج امتناع ايضا عن اتحاد صفة الحرية للولد اذ الماء
ليس بولد ولا يوصف بالرق والحرية الا بطريق التبع فقبل الانفصال له حكم العدم
وانما يصير ولدا بعد الاختلاط بمائها واذا اختلط ترجح ماؤها على مائه بحكم الحضانة
فيخلق الولد رقيقا ابتداء فلم يثبت له صفة الحرية اصلا فلم يكن هذا ارقاق الحر
وبمعنى العقوبة والاهلاك في الارقاق وفيه من التكلف ما لا يخفى وما ذكره من الاثر
ضعيف باحواله ايضا فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية او ام ولد مع انه مستغني
بها عن هذا النكاح وارقاق الجزء فان ولدهما حر الاصل واذا كان كذلك لم يكن وصف
الارقاق مطردا في اثبات الحرية في جميع الاحوال فيفسد العلة بفوات الاطراد
الذي هو شرط لصحتها قيل فيه نظر لان جواز نكاح الامة لمن ملك سريته
انما هو على مذهبنا فاما على مذهب الخصم كما هو مذكور في التهذيب فلا يجوز فلا



يصح الحجة عليه لانه رد المختلف على مثله وهو غير حجة على الخصم والسرية الامة التي
اتخذها مولاها للفراش وحصنها للطلب ولدها فعلية من السر وهو الجماع قال
رحمه الله ومن ذلك اي فقولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع

قيل اي ومن الترجيح بالاثر قول اصحاب الشافعي واعترض بان الواجب ان يقول ومن
ذلك ما قلنا في هذه المسألة الا انه تسامح في العبارة فان بسياق الكلام يفهم ان مراده
بيان مثال اخر نرجح فيه قولنا بقوة الاثر وهذا انما يستقيم ان لو فسر ومن ذلك
على ما فسر بان يقال ومن مثال ما صار مرجوحا بقوة الاثر قولهم كذا فلا تسامح فيه لان
ما تقدم كان مثالا لما هو مرجوح بقوة اثرنا فقالوا نكاح الامة الكتابية عند فوات طول
الحرة لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع يعني ان له تاثيرا في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح
الامة على الحرة وكذلك الكفر يعني انه من الموانع في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة
ايضا ولم يجز للمسلم تزوج كافرة غير كتابية فاذا اجتمعا فيه تأيد احدهما بالاخر فالحق المجموع
بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب في المنع من النكاح ولان نكاح الامة ضروري
لما فيه من ارقاق الجزء والضرورة قد انقضت باحلال الامة المسلمة فلا حاجة
الى الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة مسلم غائب لم تحل له الميتة
لان الذبيحة اطهر وان كان حراما بلا اذن المالك في غير حالة الضرورة وقلنا
لا باس به اي بنكاح الامة الكتابية مطلقا وان كان تركه اولى عند وجود الطول
لانه اي دين الكتابي والمرجح مقترن لانه يفهم من قوله الكتابية يعني دين الكتابي
دين يصح معه نكاح الحرة وكل دين يصح معه نكاح الحرة يصح معه نكاح
الامة فدين الكتابي يصح معه نكاح الامة اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية
فبالقياس على دين الاسلام وهذا القياس يعارض القياس الاول للخصم
قوله وهو ان نكاح الامة الكتابية يملكه العبد فيملكه الحر في مقابلة القياس
الذي له قوله وهذا لان ما ذكرنا اثر ظهرت قوته بيان لتاييد قياسنا الاول

فانه قد تبين في المسئلة الاولى ان الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل في التنصيف فيما يقبله
كالطلاق والعدة والقسم وحد الزنا والقذف وقيد بذلك احترازا عن حد السرقة والطلقة
الواحدة والحيضة فانها لا تقبل ذلك فلم يؤثر الرق فيها فصار اثر الرق في التنصيف
والتنصيف يختص بما يقبل العدد والتجزية من الاحكام ونكاح المرأة في نفسه مقابلا
بالرجال ليس بمتعدد اذ لا تحل المرأة الواحدة للرجلين فلم يكن للرق فيه اثر فلا يحتمل
التنصيف بخلاف جانب الرجل فانه فيه متعدد حيث يجوز له التزوج باربع نسوة
فيؤثر الرق فيه فيحتمل التنصيف لكنه اي لكن نكاح المرأة استدراك من قوله لا
يحتمل التنصيف يعني انه وان لم يحتمل التنصيف لكنه ذو احوال متعددة من التقدم
والتأخر والمقارنة فصح متقدما على الحرة ولم يصح متأخرا عملا بالتنصيف وبطل مقارنا
لانه لا يحتمل التنصيف وقد اجتمع فيه معنى الحل والحرمة لان الحاقها بحالة التقدم
يقتضي الحل والحاقها بحالة التأخر يقتضي الحرمة فغلب معنى الحرمة احتياطا كالطلاق
الثلث والاقراء فان الرق لما اوجب تنصيفها والطلاق المتوسط والقرء المتوسط
التنصيف وقد اجتمع فيها جهة الثبوت والسقوط رجحنا جانب الثبوت احتياطا و
يجوز ان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام
الى الحرة بالمقارنة او التأخر فلا يجوز في احدى الحالتين قيل له نعم ان رق المرأة يؤثر
في تنصيف حلها الا يرى انه ينفتح عليها بابا من الحل حتى تحل بملك اليمين والنكاح وقبل
الاسترقاق لا تحل الا بالنكاح فعلم ان بالرق يثبت حل جديد فكيف يؤثر في تنقيص
حلها واجيب بان الحل في حقها كرامة كما في حق الرجل لان النكاح نعمة من الجانبين وحله
ينتقص فكذا حل الامة واما قوله ينفتح بابا من الحل فالجواب عنه ان حل ملك
اليمين بطريق العقوبة ولهذا لا تطالبه بالوطئ ولا تستحق عليه الاستمتاع كالاستمتاع
بسائر الاموال فاذا ملك النكاح ثبت كرامة من الجانبين ولهذا ينتقص قسم الامة
وعدتها بالاتفاق واذا ثبت ان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير يجوز نكاح الامة
المسلمة والكتابية مطلقا بهذا اي قولنا دين الكتابية دين يصح معه نكاح
الحرة فيصح نكاح الامة وصف قوي اثره لما بينا ان حل المحللية لا يختلف بدين
اهل الكتاب كالحرة واصل هذا ان الحل لا يتغير بالرق فيبقى كالامة المسلمة
وكالحرة في اصل العقد ولذلك سوا ولان الرق في تنصيف ما يقبله لا تغيير اولان ما
يملكه العبد من الانكحة يملكه الحر قلنا في الحر اذا تزوج امة على امة يصح خلافا
للشافعي رحمه الله كما اذا فعل العبد ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا تغيير اولانه
نكاح يملكه العبد فكذا الحر وضعف اثر وصف الشافعي فانه جعل رق المرأة
من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو من اسباب التنصيف كرق الرجل فانه
لم يحرم على الرجل شيئا حل للحر لكنه اثر في التنصيف وقد جعل الرق من
اسباب نقص الحل عكس المعقول لان الحل نعمة تستحق بالفضل والعقل

يأبى





يأبى ان يكون اخو الشريف انقص حالا من العبد الخسيس ونقص الحسب وهو ان يكون
الحر اوسع حالا من العبد وان يكون اثر الرق في التنصيف لا تغيير وان يكون الحر اعلى درجة
من العبد في استحقاق الكرامة قوله ودين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر وتقريره
لانم ان دين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر سبب للتحريم كالرق لصحة نكاحها ابتداء
وبقاء فانضمام الرق اليه لا يوجب تغلظا فيه وتحريما للنكاح لعدم تأثيرها في التحريم ولئن
سلم انهما من الموانع فلانم امكان الجمع بينهما ليصيرا بمنزلة علة ذات وصفين لان منع
الرق باعتبار نقصان الحال ومنع الكفر باعتبار خبث الاعتقاد وخبث الكفر
من طريق الشرع وبالرق لا يزداد خبث الكفر فان الرقيق ربما يكون اتقى من الحر
فيكون اظهر شرعيا فلا يمكن ان يجعلا علة قوله وعندنا له اي للشافعي جواب
عن قوله لان الضرورة انقضت وتقريره لانم ان نكاح الامة ضروري في حق
الجواز فانا قد بينا ان اثر الرق في التنصيف وفي النصف الباقي كالحرة
بدليل انه لو تزوج حرة على امة لا يبطل نكاح الامة فلو كان جواز نكاحها ضروريا
لما بقي عند ما زالت الضرورة لان البقاء اسهل من الابتداء فلهذا لم يبطل
لان ما يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء كالمحرمية في النكاح فان قيل الفرق
على الاصل لا تبطل حكم البدل بعد حصول المقصود ههنا حصل المقصود حتى جاز
عقوده قلنا لانم ان المقصود حصل فان النكاح عقد العمر وحصول المقصود
عنه بانقضاء العمر فقبل الانقضاء لا يتم المقصود لكن نكاح الامة في حق عدم
الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابية في حلها فلا يستحب نكاح الامة مع طول
الحرة كما لا يستحب نكاح الحرة الكتابية مع وجود المؤمنة وقوله لما قلنا دليل
عدم ضروريته في حق الجواز يعني لما بينا ان حرمة الارقاق ساقطة فانتفى
كونه ضروريا لانتفاء دليله قال رحمه الله ومن المسائل ايضا ما قال الشافعي
في اسلام احد الزوجين انه من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك
الردة سوى بينهما وهذا وصف ضعيف الاثر لا يخفى على احد وقلنا نحن ان الاسلام
ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة وبقاء الاخر على ما كان ليس
من اسبابه ايضا بالاجماع فوجب اثبات الحكم مضافا الى سبب جديد وهو فوات
اغراض النكاح مضافا الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام حقا للذي اسلم وهو سبب
ظاهر الاثر كما في اللعان والايلاء والجب والعنة وان الردة منافية لانها من اسباب
زوال العصمة وذلك امر بين اي ومن المسائل ما هو مرجوح بقوة اثره ايضا ما قال
الشافعي في اسلام احد الزوجين قال اذا اسلم احد الزوجين في دار الاسلام ولم يمكن
بقاء النكاح بينهما بان اسلمت المرأة او اسلم وهي وثنية او مجوسية وكذا لو ارتد
احدهما وقعت الفرقة بينهما في الحال في الفصلين اذا كان قبل الدخول واما اذا

كان بعده فيتوقف الفرقة على انقضاء العدة من الفصلين ايضا وعندنا لا يقع الفرقة بنفس
الاسلام بل يجب العرض على الآخر فان اسلم بقي النكاح وان ابى فرق القاضي بينهما سواء
كان قبل الدخول او بعده ولو ارتد احدهما يقع الفرقة بنفس الردة قبل الدخول وبعده
قال انه اي الاسلام احد الزوجين من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه و
كذلك الردة لان كل واحد منهما طارئ على النكاح غير مناف لحكمه لان النكاح باق الى الفرض
والا باء عندكم والى انقضاء العدة عندي وكذلك اذا ارتدا معا عندكم فصار كالطلاق
الطارئ على النكاح فوجبان يتعجل في غير الملموسة ويتأجل في الملموسة الى انقضاء
العدة قياسا على الطلاق فان الشيخ سوى بينهما اي بين الاسلام والردة ولم يذكر
وجه ذلك في الكتاب وضعفه بقوله وهذا اي التسوية وصف ضعيف الاثر و
جعل ضعفه كالبديهي فقال لا يخفى على احد ان الردة لا تكون كالاسلام وقلنا ان الاسلام
من اسباب العصمة وكل ما كان من اسباب العصمة لم يضاف اليه ما كان ازالة للنعمة
والفرقة ازالتها فلا تضاف الى الاسلام اما الاولى فلقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم واما
الثانية فلانضائه الى فساد الوضع ولقد بان فساده ولذلك بقاء الآخر على ما كان
ليس من اسباب الفرقة بالاجماع لان كفره كان موجودا والنكاح معه كان صحيحا
ابتداء وبقاء فلا يجوز ان يضاف اليه الفرقة فيل سلمنا ان كل واحد منهما على انفراده
لا يكون سببا لكن لم لا يجوز ان يكون مجموعهما سببا فان به يحدث اختلاف الدينين
وهو قاطع بدليل انه مانع ومحرم للوطئ واجيب بان صيرورته مانعا ومحرما
يتبدل الحال لا يدل على صيرورته قاطعا فان كثيرا من الاشياء يمنع ولا يقطع
كقيام العدة وعدم الشهود والاستغفار عن نكاح الامة كل ذلك مانع ابتداء
النكاح وليس بمانع للبقاء وتمام يصلح الاسلام سببا للفرقة ولا كفر الثاني لم
يصلح اختلاف الدينين لانه ناشئ منهما وليس لكل واحد اثر في الفرقة فكذا اذا
اجتمعا ورد بانه لا يلزم من عدم صلاحية كل واحد عدم صلاحية المجموع فهو كالاول
والصواب ان يقال كلامنا في ان كل واحد منهما بانفراده لا يصلح سببا ولا نزاع
للمعترض في ذلك وانما نزاعه في ان المجموع لم لا يجوز ان يكون سببا فنقول
المجموع لا يخلو اما ان يكون باعتبار امر زائد على الامرين اولا وعلى الثاني
يكون العلة ذات وصفين متعاقبين وفي مثل ذلك يضاف الى الآخر
وهو الاسلام فيما نحن فيه وقد بان فساده وعلى الاول يكون العلة امرا
متحدا ناشئا منهما وهو المطلوب بقي الكلام في ان ذلك الامر هو اختلاف
الدينين على وجه لا يمكن ابقاء النكاح بينهما كما مر او فوات اغراض النكاح
فقلنا هو فوات اغراض النكاح لانه معلول اختلاف الدينين فيبقى اختلاف





الدينين كالعلة البعيدة للفرقة وفوات اغراض النكاح علة قريبة ولا شك في وجوب الاضافة
الى العلة عند صلاحيتها للحكم دون علة العلة واشار الشيخ الى هذا بقوله مضافا الى الامتناع الآخر
عن اداء الاسلام وخصص جانب الامتناع وان كان لاسلام الآخر فيه مدخل لان بزوال الامتناع
باسلام الآخر يبقى النكاح بالاجماع واما بزوال اسلام الآخر والعياذ بالله لا يبقى فكان كالحق الاتم
فاضيف اليه قوله حقا للذي اسلم اي رعاية لحق المسلم فهو مفعول له لوجب ويجوز ان يكون
حالا اي وجب اثبات الحكم مضافا الى كذا حال كون الاثبات حقا للذي اسلم ويجوز ان يكون مصدرا
اي حق حقا للذي اسلم فان المسلم لو كان هو الزوج وجبت عليه النفقة بلا استمتاع وان كانت
هي المرأة صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح من حل الوطئ واللمس والقبلة مع بقائه وكلاهما ظلم
والامساك بالمعروف اذا فات تصار الفرقة مضافة الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم عن الناس
وهو اي كون فوت الاغراض سببا للفرقة ظاهر الاثر فان الاسباب تراعى لاحكامها فاذا خلت
عنها وجب القول بالغائها كما في اللعان والايلاء والجب والعنة اما في اللعان فلان الاستمتاع
لما حرم بالتلاعن وفات الغرض من النكاح بسبب فعل الزوج وهو الزوج بقيت هي معلقة
مظلومة فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق وكذلك في الايلاء فانه ظلمها بمنع حقها في المدة مجوزا
بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة واما في الجب والعنة فظاهر ولا يلزم الحرمة بسبب
الاحرام والعدة والحيض والنفاس لانها حرمة لا تدوم فلا يؤدي الى تفويت غرضه فلا يتحقق
الظلم واما الردة فما فيه لا عاصمة لانها من اسباب زوال العصمة وهي موجبة للفرقة على سبيل
المنافاة لا لاجل انها موضوعة لها وكونها منافية امر بين ظاهر لا خفاء فيه فانها تؤثر في زوال
عصمة النفس والاملاك بالاجماع فوجب بطلان عصمة ملك النكاح والشخص بطلان العصمة
يلتحق بالاموات والجمادات وكلاهما ليس باهل لملك النكاح فتثبت الفرقة من غير توقف
على انقضاء العدة وقضاء القاضي كما في طرو الرضاع وحرمة المصاهرة لان الشيء لا يبقى
مع منافيه قال رحمه الله ولا يلزم اذا ارتدا معا لانا اثبتنا حكمه بنص آخر وهو
اجماع الصحابة رضي الله عنهم والقياس ليس بحجة في معارضة الاجماع ولان حال الاتفاق
دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية اليه من تضادكم ووضعف اثر قوله ان الردة
غير منافية بدلالة ارتدادهما لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق
على الكفر لا يمنع هذا جواب دخل تقريره لو كانت الردة منافية لملك النكاح لزم
ان يبطل بارتدادهما بل اولى لازدياد المنافي كما لو اجتمع الرضاع والنسب ونحوه
الجواب ان القياس يقتضي ذلك وهو قول زفر لكنا اثبتنا حكمه بنص آخر وهو اجماع الصحابة
فان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه فلما اسلموا لم يامرهم بتجديد الانكحة
ولم ينكر عليه احد من الصحابة فحل محل الاجماع وارتداد العرب محقق ولم يعرف التاريخ

فجعل كانهم ارتدوا معا كما في الحربي والغرقى واذا ثبت ذلك بالنص اي بالاجماع الذي هو كالنص
في الافادة ترك القياس لانه ليس بحجة في معارضة الاجماع فان قيل فليلحق ارتداد احدهما
بارتدادهما بالدلالة لا بالقياس اجاب الشيخ بان حال الاتفاق دون حال الاختلاف لان
في حال الاختلاف الكافر منهما غير معصوم في حق المسلم فلانقطاع العصمة بينهما بطل النكاح
وهنا لا يوجد حال الاتفاق فلم يصح تعدية حكم الاتفاق الى الاختلاف في تضاد الحكمين اي
مع تضاد حكم الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضي الحل وبقاء النكاح والاختلاف
يقتضي الحرمة بحالة الاتفاق في انتفاء الحرمة دون حالة الاختلاف فلا يجوز الحاق
الاعلى بالادني ويجوز ان يكون دون بمعنى غير اي حالة الاتفاق غير حالة الاختلاف
وفي الغيرية بالتضاد فلا يجوز الحاقه به لان بالدلالة لا يلحق احد المتضادين بالاخر
قوله وضعف اثر قوله اي قول الشافعي ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما معطوف
على قوله فلم يصح التعدية يعني اذا ثبت التغاير والتضاد بين ارتدادهما وارتداد احدهما
ولم يصح التعدية وضعف الحاق ردة احدهما بارتدادهما في كونه غير مناف وقوله
لانا وجدنا دليله اي لانا وجدنا الاختلاف الدينين في الحرمة والمنع عن ابتداء النكاح
تاثيرا لم نجده لاتفاقهما حتى جاز نكاح المجوسيين ولو اسلم احدهما لم يجز فثبت ان
الاتفاق ليس كالاختلاف فلا يجوز الحاق احدهما بالاخر قال رحمه الله ومثاله
قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء وهذا ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر
في التكرار ولا تختص به فقد سن تكرار المضمضة واثر المسح في التخفيف بين لا
شبهة فيه قوي لا ضعف فيه وهذا اكثر من ان يحصى اي مثال قول الشافعي
رحمه الله ان الردة غير منافية في الضعف قول اصحاب الشافعي ويجوز ان يكون
معناه ومثال ما صار موجوحا بالاثر القوي قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن
تكراره كالغسل وقد مر توجيه قياسه وهذا اي وصف الركنية ضعيف الاثر لان الركنية
لا تؤثر في التكرار ولا تختص به اما انها لا تؤثر في التكرار فلان غايتها ان تكون مامورا
بها والامر لا يدل على التكرار ولا يشكل بغسل الوجه لانا لا نم ان تكراره لكونه
ركنا واما انها لا تختص بالتكرار فلانه مسنون في المضمضة والاستنشاق
وليس بركن في الوكن قد يوجد بلا تكرار كاركان الصلوة والحج والتكرار يوجد
بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق فلا يكون مطردا ولا منعكسا فان
قيل النزاع في ركنية الصوم لا الركنية المطلقة فلا ترد اركان الصلوة اجيب بان
هذا بيان ان الركنية على الاطلاق غير مؤثرة في التكرار والمسح على الاطلاق مؤثر في
التخفيف فيكون اولى وفيه نظر لانه ترجيح بعموم الوصف وهو عندنا كما سنذكره





والاولى ان يقال فيما سلم انما يتم ان لو كان تكرار الغسل في الوجه لكونه ركنا وهو في حيز المنع
كما مر آنفا واما اثر المسح فان اثره في التخفيف بين لا شبهة فيه لان الاكتفاء بالمسح مع امكان
الغسل ليس الا للتخفيف وكذا تادي الفرض ببعض المحل مع امكان الاستيعاب قوي
ولا ضعف لان سقوط التكرار في مسح الخف والجبيرة والتيمم للتخفيف وهذا اي الترجيح
بقوة الاثر في مسائل اصحابنا كثير جدا قال رحمه الله واما الثاني وهو قوة ثباته على
الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب والسنة والاجماع فاذا ازداد
ثباتا ازداد قوة بفضل معناه وذلك في قولنا في مسح الراس انه مسح فهذا اثبت
في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار الا ترى ان الركن وصف عام في الوضوء
وفي اركان الصلوة وغيرها وهي الركوع والسجود وكان من قضية الركنية اكماله بالاطالة
في الركوع والسجود لا تكراره ووجدنا في الباب ما ليس بركن ويتكرر وهو المضمضة والاستنشاق
واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا محالة في كل ما لا يعقل تطهيرا
كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة ومسح الجوارب وكذلك قولنا في صوم رمضان انه متعين
اولى من قولهم صوم فرض لان الفرضية لا توجب الا الامتثال به لا التعيين لا محالة وذلك
وصف خاص في الباب فاما التعيين فلازم حتى تعدى الى الودائع والغصوب ورد البيع
الفاسد وعقد الايمان ونحوها فكان اولى وكذلك في تلك المنافع انها لا تضمن مراعاة لشرط
ضمان العدوان بالاحتراز عن الفضل اولى من قولهم ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا
للجبر واثبات المثل تقريبا وان كان فيه فضل لانه فضل على المتعدي او اهدار على المظلوم
ولانه اهدار وصف او اهدار اصل فكان الاول اولى لان التقييد بالمثل واجب
في كل باب كما في الاموال كلها والصيام والصلوات وغيرها ووضع الضمان عن المعصوم
امر جائز مثل العادل يتلف مال الباغي والحربي يتلف مال المسلم والفضل على
المتعدي غير مشروع وهذا لانه وان عقل فانه حكم شرع ينسب الى صاحب الشرع بغير
واسطة ونسبة الجور اليه بدون واسطة فعل العبد باطل وان لا تضمن منافع
الى المجني عن الوكل ناتي الى الضمان في دار الجزاء فكان تاخيرا والاول ابطالا والتاخير
اهون من الابطال وهذا كذلك في عامة الاحكام فان ضمان العقد ثبت شرعا
فكان ما قلناه اولى واما الثالث وهو كثرة الاصول فهي من جنس الاشتهار في السنن
وهو قريب من القسم الثاني من هذا الباب واما حجة الوجه الثاني من الترجيح و
هو قوة ثبات الوصف على الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثرا اي مؤثرا لرجوعه
الى الكتاب او السنة او الاجماع فاذا ازداد ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه
اي الاثر صار الوصف به حجة وهو رجوعه الى هذه الادلة وذلك اي الترجيح بقوة
ثبات الوصف في قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه هذا الوصف اعني

كونه مسحًا انبت على دلالة التخفيف من قولهم ركن على دلالة التكرار واستوضح الشيخ
بيان عدم الاطراد والانعكاس الماثر ذكره وبيّنه ببيان واضح بقوله ان الركن
وصف عام في الوضوء وفي اركان الصلوة وغيرهما وهي الركوع والسجود وكان من
قضية الركن الكامل بالاطالة في الركوع والسجود لا تكراره فدل على ان الركنية لا تستلزم
التكرار ووجد في الباب يعني باب الوضوء ما ليس بركن وهو يتكرر وهو المضمضة
والاستنشاق فدل على انها غير منعكسة وان اثر المسح التخفيف فثابت لازم لا
يفارقه بحاله في كل ما لا يعقل تطهيرًا كالتيمم ومسح الخف والجبيرة ومسح الجوارب
وقيد بقوله فيما لا يعقل تطهيرًا احترازا عن مسح الاستنجاء وكذلك قولنا في صوم رمضان انه
متعين فلا يشترط تعيينه كالنفل اولى من قولهم صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم
القضاء لكونه انبت على الحكم المشهود به مما ذكروا لان الفرضية لا توجب الامتثال بلا
التعيين لا محالة فان الحج فرض ويجوز بمطلق النية وبنية النفل على اصل الخصم وايضا الفرضية
وصف خاص في الباب اي باب الصوم او باب العبادات يعني لو انا دققنا ما ذكرتم
فانما يفيد في هذا الباب لا غير فاما التعيين فلازم اي ثابت في كل تعيين والمراد بالتعيين
التعيين اطلاقا لاسم السبب على المسبب حتى تعدى اي ثبت في رد الودائع والغصوب ورد
المبيع في البيع الفاسد الى البائع وعقد الايمان بكسر الهمزة لتعيين المحل سواء علم صاحب
الحق او لا ولو ادى الدين تشترط فيه التعيين لعدم التعين ولا تشترط نية التعيين
في الايمان بالله بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي جهة يأتي به يقع
عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وفي بعض النسخ وعقد الايمان
بفتح الهمزة حتى لو حلف على فعل عين تحقق ذلك الفعل لا عن قصد البر ووقع عن البر
او معناه واذا وجد الذي هو شرط الحنث يحنث على اي وجه وجد عمدًا كان او ناسيا
كرهًا كان او خطأ لتعينه قوله ونحوها يعني كتصدق النصاب على الفقير بلا نية
زكوة يسقط الزكوة لتعين المحل وكاطلاق النية في الحج حيث يتأدى الفرض به لتعين
حجة الاسلام بدلالة الحال وكذا سيف المحلى اذا بيع بجنس الحلية وادى بعض ثمن
السيف في المجلس ثم افترقا يتعين بتعين المؤدى للحلية سواء اطلق او عين او قال
من ثمنها لتعين ثمن الحلية بالقبض وكذلك قولنا في المنافع يعني انه ارجح واقوى
لقوة ثباته على الحكم انها لا تضمن بالاتلاف لاجل مراعاة شرط الضمان احترازا عن الفضل
فان شرط ضمان المماثلة صورة ومعنى او معنى فان الله تعالى قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم واجاب الزيادة على المثل حرام بالاجماع ولا مماثلة بين العين والمنفعة
كما بينا فيما تقدم وحرم لا يجوز ايجاب ما هو فوق المتلف في صفة المالية كما لا يمكن ايجاب
الجيد مكان الردي وهو معنى قوله احترازا عن الفضل وقوله اولى هو خبر قولنا اي



اي قولنا اولى من قولهم ما تضمن بالعقد يتضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر واثباتا للمثل تقريبًا
اذا المنفعة مال بدليل ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بدلا عنها والناس يتفاوتون
في تموّلها فالتفاوت الثابت باعتبار العينية والعرضية يجبر بكثرة الاجزاء في احد البدلين
لان منفعة شهر اكثر اجزاء من الدرهم الواحد عند المقابلة فيجبر الزيادة فاستويا
قيمة بعد ذلك التفاوت وذلك غير معتبر كالتفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون
وغيرهما فيما اتلف حنطة واتى بمثلها والحاصل ان ايجاب الضمان بقدر الامكان اذا لم يمكن
الا باد في تفاوت يتحمل كما في ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة سواء
تستدرك بالظن والحزر وان كان في ايجابه فضل لان احد الامرين لازم اما ايجاب الفضل
على المتعدي او اهدار حق المظلوم والاول اولى لان فيه الحاق الخسران بالظالم ودفع الظلم
وسد باب العدوان وقيل يجوز ان يكون معنى قوله فضل على المتعدي او اهدار على
المظلوم ان الفضل ان اعتبر فهو فضل واجب على المتعدي وليس ذلك بمستبعد في حقه
لتعديه وان لم يعتبر ففيه اهدار جهة الفضيلة على المظلوم تحقيقا لايجاب المثل دفعا لحقه
وهو جائز كاهدار الجودة في باب الربوا تحقيقا للمساواة وفيه نظر يعلم من جواب الشيخ
ولانه اي الثابت في هذه المسئلة اما اهدار وصف عما وجب على الظالم وهو العينية الموجبة
للبقاء على تقديرنا ايجاب الضمان او اهدار اصل اي اسقاط اصل حق المظلوم على تقدير عدم
الايجاب فكان الاول اولى تحملا لادنى الضررين دفعا لاعلاهما ولا يجوز رجوع الضمير الى
شيء مما تقدم من ايجاب الضمان ونحوه لفساد المعنى لان ما حكمت عليه بانه اهدار وصف
غير ما حكمت عليه بانه اهدار اصل ولا بد ان يكون في مثل هذا التركيب المحكوم عليه واحدًا
قوله لان التقييد بالمثل واجب دليل اولوية قولنا لان التقييد بالمثل واجب باب
الضمانات كلها مالياكان او بدنيا فان ضمان الصلوة والصيام والحج والاعتكاف مقيد بالمثل
عند الامكان اجماعا فكان هذا الوصف انبت مما ذكروا قوله ووضع الضمان عن المعصوم جواب
عن النكتة الاولى وهو قولهم لانه فضل على المتعدي او اهدار على المظلوم والاول اولى وتقريره
ان سقوط الضمان عن المتلف المعصوم امر جاء في الشرع بلا انكار كالعادل اذا اتلف
مال الباغي فانه لا ضمان عليه وان كان المتلف معصومًا لا يباح لغير العادل اتلافه ولا يجوز
لاحد استغنامه وتملكه وذكر في التقويم كاتلاف الباغي مالًا او نفسا حال المنعة قبل وبعد
العهد وكان وجه ذلك ان مال العادل في كونه معصومًا اظهر من مال الباغي لبغيه ولعل
الامر بالعكس فان مال الباغي معصوم في زعمنا وفي زعمهم واما مال العادل فهو وان كان معصومًا
في زعمنا فقد لا يكون في زعمهم كذلك فلهذا اختاره الشيخ وكذلك الحربي اذا اتلف مال المسلم
فانه لا ضمان عليه وان كان المتلف معصومًا واما ايجاب الفضل على المتعدي فغير مشروع
اصلا فانه لم يوجد تعدٍّ يوجب زيادة على المثل بغرامة من الاغرار في الدنيا والآخرة وهذا

اى سبب هذا يعنى جواز سقوط الضمان عن المعصوم دون جواز الفضل في الشرع لانه
اى الفضل وان كان قليلا فان اى ابه حكم شرعى مضاف الى صاحب الشرع لان وجوب
الضمان انما هو بالقضاء والقاضى نايب عن الشرع فيكون ايجابه اضافة الظلم الى الشرع بغير
واسطة فعل العبد فان فعله الجناية على المثل لا على الزايد وذلك باطل واما عدمه وعدم وجوب
الضمان وسقوطه فانه مضاف الى العجز ناشئ اداء مثل الواجب في هذا الموضع فانا نعلم
وجوب ضمان ما اتلفه ونعلم ان ايجاب المثل هو العدل ولكن عجزنا عن معرفة المثل فسقط
للعجز وذلك اى عدم وجوب الضمان للعجز سائغ حسن لسقوط وجوب المثل صورة
عند العجز الاسباب القهرية وسقوطه قضاء الوقت عن ضمان الصلوة والصوم وسقوط سجدة
التلاوة اذا سجدها في الصلوة وتكبير التشريق اذا فات عن ايامه قيل قوله
بدون واسطة فعل العبد مستدرك لانه يوهم ان نسبة الجور اليه بالواسطة جايزة وليس
كذلك لان كل ما نسب اليه سواء كان بواسطة فعل العبد او لا ليس بجور قال في التقويم
وحكم الله مصون عن الجور وفيه نظر لانه يفضى الى القول بعدم خلق افعال العباد وذلك
مذهب المعتزلة باطل وايضا فان اضافة الجور اليه بواسطة فعل العبد يجوز من حيث الاكتساب
والتعدى والمشية دون الرضا والامر به قوله ولان الوصف جواب عن النكتة الثانية للخصم
وتقريره انما لا نسلم ان اهدار الوصف فيما نحن فيه اولى من اهدار الاصل لان الوصف وهو
العينية وان قل فقد فات اصلا بلا بدل لانه لم يبق للمتلف فيه حق لا في الدنيا ولا في الاخرة
لكونه واجبا بحكم الشرع والاصل وهو حق المظلوم وان عظم قد فات على تقدير عدم
ايجاب الضمان في الدنيا الى ضمان في دار الجزاء فكان عدم الايجاب تاخيرا لا ابطالا وكان الاول
ابطالا والتاخير اهون في الضرر من الابطال فكان اولى وهذا اى استنباط المماثلة ههنا
مثل استنباطها في عامة الاحكام يعنى ما اعتبرناه من شرط المماثلة ليس بوصف خاص بل هو
ثابت في عامة الاحكام واما ضمان العقد فباب خاص لكونه ثابتا بخلاف القياس مختص
بالعقد فلا يكون ثباته على الحكم مثل ثبات ما ذكرناه فكان ما ذكرنا ارجح واما اعتبار المنافع
بضمان العقد فهو غير صحيح لانه لا يلزم من ايجاب القيمة ايجاب زيادة بالفتوى ونسبة الجور
الى الشرع فان الكل عين متقومة قيمة على الحقيقة عند الله وربما يتوصل اليها باتفاق
الحال وهى الواجبة بالفتوى الا انه اذا ال الامر الى الاستيفاء وذلك مبنى على الوسع
فقلنا يتقدر بقدر الوسع واسقطنا اعتبار ادنى تفاوت القيمة لانه لا يمكن التحرز عنه
فاما ههنا فالتفاوت في اصل الواجب لا في الاستيفاء ولا يلزم عليه شاهد الدين فانه
لو رجع ضمن النقد وله فضل على الدين لانه اذا اتلف دينا يتحقق بالقبض فليس فيه
ايجاب فضل والقايل ان يقول الترجيح بقوة الثبات على الحكم ترجيح بالعموم على ما
ذكره الشيخ لانه صرح فيما تقدم من الصور بما يدل على ذلك حيث قال واما اثر المسح





في التخفيف فثابت لازم لا محالة في كل ما يعقل تطهيرا وذلك وصف خاص في الباب فاما
التعيين فلازم حتى تعدى الى الودايع وقال لان التقييد بالمثل واجب كل
باب كما في الاموال كلها وذلك كله دليل على العموم كما ترى والجواب ان الترجيح بالعموم
باعتبار النظر الى قلة ما تناوله الوصف وكثرته كما سيجئ والترجيح بقوة ثباته
ليس بذلك الاعتبار بل باعتبار النظر الى لزومه في محال متعددة والنظر الى متناول
الشئ غير النظر الى لزومه وسنذكر بعد هذا ان العموم صورة وقوة الاثر معنى
والقسم الثالث من وجوه الترجيح بكثرة الاصول بان يشهد لاحد الوصفين اصلان
او اصول ولم يشهد للاخر الا اصل واحد وهو صحيح عند الجمهور واختاره الشيخ
وقال بعض اصحابنا واصحاب الشافعى الترجيح بها غير صحيح لان كثرة الاصول
في القياس ككثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة فكذا هذا ولانه من جنس
الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل عنزلة علة على حدة حجة الجمهور
ان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم
الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من قوة التاثير والثبات على الحكم
فيحدث بها قوة في الوصف فصلحت للترجيح فهى اى كثرة الاصول وفى بعض
النسخ فهو اى الوجه الثالث من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة غير حجة
بل الخبر حجة ولكن يحدث بكثرة الرواة زيادة اتصال وقوة في الخبر فيصير مشهورا او
متواترا فيترجح على غيره فعلم انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوى لا ترجيح الاصول
على اصل وهو اى الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثانى وهو الترجيح بقوة
الثبات من هذا الباب اى باب الترجيح قال القاضى في التقويم وسمى الائمة في اصولهم
كل نوع من هذه الانواع اذا فسرته في مسئلة الا وتبين انه يمكن تقرير النوعين الاخرين
فيها اذ الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات
متعددة باعتبار الجهات فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى الوصف والترجيح بالثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل قال رحمه الله واما
الرابع فهو الذى ذكرناه وهو اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن
الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته فصلح ان يدخل
في اقسام الترجيح وذلك مثل قولنا في مسح الراس انه مسح وينعكس بما ليس بمسح وقولهم
ركن لا ينعكس لان المضمضة تتكرر وليس بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة
للنكاح لا يجاب الحق العتق احق من قولهم يجوز وضع الزكوة في صاحبه لان ما قلنا ينعكس
في بنى الاعمام وقولهم لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يجوز ولا يجب به عتق وكذلك
قولنا في بيع الطعام بالطعام انه مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم مالان لو قوبل

ت مختلفة

العكس

كل واحد منهما بجنسه حرّم ربوا الفضل لما انه ينعكس ببدل الصرف وراس مال السلم لانّه د
دَين بدَين ولا ينعكس بتعليله لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا ومع ذلك وجب
فيه القبض احترازا عن الكالي بالكالي الوجه الرابع من وجوه الترجيح العكس وهو
عدم الحكم عند عدم الوصف قال بعض المتأخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم
كان او وجودا لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا وقال عامة الاصوليين وهو مختار الشيخ انه يصلح
للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم وزيادة تعلقه به فيصلح
مرجحا لكنه ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي هو ليس بشئ ويظهر
ثمرته عند المعارضة فاذا عارضه ترجيح آخر كان مقدما عليه وذلك اي الترجيح بالعكس
مثل قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن
فيسن تثليثه لان ما قلناه ينعكس الى ان ما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل يسن
تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق يتكرران وليسا بركنين وكذلك
قولنا في الاخوة يعني اذا ملك الشخص اخاه او اخته يعتق لان الاخوة قرابة محرمة
للنكاح فوجب العتق كقرابة الولاد احق من قولهم هذه قرابة يجوز وضع زكوة
احدهما في الآخر فلا توجب العتق كقرابة بني العم لان ما قلنا ينعكس الى ان القرابة الغير
المحرمة للنكاح لا توجب العتق كبني الاعمام فان قرابتهم لما لم توجب حرمة النكاح لم
توجب حرمة النكاح لم توجب العتق وقولهم لا ينعكس فان جواز وضع الزكوة عدم
في الكافر الاجنبي ولم يجب العتق فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه وكذلك قولنا
في بيع الطعام بالطعام انه مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم مالان لو قوبل كل
واحد منهما بجنسه حرم التفاضل فيشترط التقابض في بيع احدهما بالآخر كالذهب والفضة
لانه ينعكس ببدل الصرف وراس مال السلم لان كل واحد منهما دَين بدَين ومعناه
ان العينية عرفت في هذين العقدين بقدوم الحكم وهو عدم اشتراط التقابض لان الصرف
انما يكون في النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وكذا المسلم فيه دَين
وراس المال في الغالب من النقود فكان دينا بدين فيشترط فيهما القبض لنهي النبي عليه السلام
عن الكالي بالكالي واما تعليل الخصم فلا ينعكس لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا
واموال يجوز ان يكون مرفوعا فاعل لم يشمل وضمير المفعول محذوف اي لم يشمله
ويجوز ان يكون منصوبا مفعول لم يشمل فعلى الاول معناه ان اموال الربوا ليست شاملة
لجميع انواع بيع السلم لجواز ان يكون راس المال ثوبا وعلى الثاني بيع السلم لم يشمل اي لم يقتصر
على اموال الربوا فان راس المال قد يكون ثوبا ومع ذلك اي مع كونه غير مشتمل على اموال
الربوا وجب فيه القبض احترازا عن الكالي بالكالي فثبت عدم انعكاس تعليلهم لبقاء الحكم
عند عدم الوصف فان قيل ما ذكرنا مطرد وهب ان لم ينعكس وما ذكرتم غير مطرد فان





فان بيع اناء فضة باناء ذهب يوجب القبض في المجلس وان كانا عينين وكذا اذا كان
راس مال السلم ثوبا يشترط قبضه وان كان عينا فكان ما قلنا اولى لتأيده بموافقة
النص وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل يد بيد اي قبض بقبض وفي بعض
الروايات قبض بقبض وقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد
ان يكون يدا بيد اجيب بان الاصل في الصرف والسلم ورودهما على الدين وربما يقع
على عين بدين ويعقد على عادة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين فاقيم اسم التصرف
والسلم مقام يدا بيد اذ اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار كما هي آلة القبض
وكذلك القبض تاكيد للتعيين فيجوز ان يعني باليد والبد عنه فيحمل عليه كيلا يزيد
على الكتاب وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان قيل قد زيد ثم اشتراط
العينية على الكتاب بنهيه صلى الله عليه وسلم عن الكالي بالكالي فزيد والقبض بهذا النص
ليبلغ الحكم اجيب بان زيادة العينية ليست بالخبر فقط بل قد انضم الاجماع اليه فجوز
الزيادة ولم توجد في خبر القبض ذلك وفيه نظر لان الزيادة نسخ وكما لم يجز بخبر الواحد
لم يجز بالاجماع لان الاجماع لا يصلح ناسخا للكتاب والاولى ان يقال انه تشكيك في المجمع
عليه فلا يكون مسموعا قال رحمه الله واما القسم الثالث فان الاصل في ذلك
ان كل موجود مما يحتمل الحدوث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده
ويقوم به احواله الحادثة على وجوده فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما في الذات
والثاني في الحال على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق منه في الحال من
لوجهين احدهما ان الذات اسبق من الحال فيصير كاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل النسخ
بغيره ولان الحال قائمة بالذات فلو اعتبرنا على مضادة الاول كان ناسخا للاول
مبطلا له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل ناسخا له وهذا عندنا والشافعي خفي عليه هذا
الحد وهو معذور في مزال القدم والمصيب في مراكز الزلل ما جوزه القسم الثالث
من الاقسام بالقسمين الاولين هو بيان المخلص عند تعارض الترجيحين والشروع في ذلك يقتضي
تمهيد اصل ذكره الشيخ بقوله فان الاصل في ذلك اي في بيان المخلص ان كل موجود مما
يحتمل الحدوث يعني الممكن واحترز به عن الله تعالى فانه يطلق عليه الموجود ولا يحتمل
الحدوث ومعناه ان كل موجود وجد فانما وجد بصورته يعني يتميز بها عن الغير في الخارج
ومعناه الذي هو حقيقة وجوده يعني الماهية التي في الذهن المبدا للعوارض العارضة
لها واذا تقرر هذا فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما في الذات اي بمعنى راجع
الى الذات والثاني في الحال اي بوصف قائم في الذات على مضادة الاول اي على
مخالفته وقيد بذلك لانه لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح كان الرجحان في الذات
احق من الرجحان في الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق من الحال لانه يستبداده

و تقدم المبتدأ مستقر رسا الاذهان لا يحتاج الى شبه فضلا عن البرهان فيصير كما جتهد د
امضى حكمه لا يحتمل النسخ بغيره حتى لو حكم بشهادة مستورين لم ينفذ بعد ذلك
بشهادة العدلين لذا قاله شمس الائمة و وجه التشبيه في اسبق احدهما وكونه آكد
من الآخر اما في الاجتهاد فبامضاء الحكم واما في مسئلتنا فلكونه راجعا الى الذات فان قيل
الذات اسبق من حال نفسها لما ذكرتم لا من حال غيرها ولا نرجح الخصم تدفع بما هو
حال ذات اخرى فليس الذات اقدم بل هما متساويتان اجيب بان المنظور كون الذات ت
اسبق في نفس الامر وفيه نظر لا يخفى دافع لان كون الذات اسبق في نفس الامر اما ان يكون
اسبق من حال نفسه او حال غيره والاول مسلم وترجيح الخصم ليس بذلك كما ذكر في السوال
والثاني ممنوع والاولى ان يقال الراجع الى ذات الشي ذاتي له والراجع الى وصفه العارض
ليس كذلك فموجح الاول لا يفارقه بخلاف الثاني وما كان الموجح معه غير منصور الانفكاك ك
اولى مما يتصور انفكاك مرجحه عنه والثاني ان الحال قائمة بالذات ومعناه ان الحال
بما بالذات فالقيام هو الثبات وما هو قايم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم ق
ثبوته بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون والذات موجودة من كل وجه
فكان الترجيح بها اولى والسوال المذكور يتاتى ههنا ايضا بان يقال الحال قائمة بالذات
الموصوفة بها او بغيرها والاول مسلم وتدفع ترجيح الخصم بحال ذات اخرى والثاني ي
ممنوع والجواب هو الجواب قوله فلو اعتبرنا على مضادة الاول يعني لما صار الذات
راجحا باعتبار الذات لا يجعل الآخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا
لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره وما هو تبع لغيره سواء كان ذلك الغير هو الموصوف ف
به او غيره لا يصلح مبطلا ناسخا له وحاصله ان الترجيح بالامر الراجع الى الذات
اولى من الترجيح بالامر الراجع الى الحال سواء كانا في شي واحد كما قلنا في مسئلة
تبييت النية في الصوم فانه يرجح جانب الصوم بمقارنتها للكثرة عندنا لكون الكثرة
راجعة الى الذات او في شيئين كما سنذكر لان الذات مستقلة بالقيام لا يحتاج الى شي
يقوم به والصفة ليست كذلك والتمييز بين الوجهين بان احدهما بالنظر الى سبق الذات
والاخر بالنظر الى قيامها بنفسها والشافعي رحمه الله وان كان لا يخالفنا في هذا
الاصل لكن خفي عليه هذا الجزاء الاصل في بعض المسائل وهو معذور فيه لانه من مزل القدم
فان المجتهد اذا اخطا في موضع الخفاء كان معذورا والماخوذ عليه انما هو الخطاء
في موضع الظهور والمصيب فاجر كذا للاول ماجور يعني الذي يصيب في موضع
تزل فيه اقدام الافكار ماجور اراد به ابا حنيفة واصحابه فانهم امعنوا ر
النظر في طلب الحق ولم يزل اقدامهم عن الصواب قال رحمه الله وبيانه





فيما هو موضع الاجماع قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام او لاب انه احق بالتعصيب من
العم لان هذا راجح في ذات القرابة والعم راجح بحاله وكذلك العمة لام مع الخال لاب
وام احق بالثلثين والثلث للخال لانها راجحة في ذات القرابة والخال راجح بحاله
وابن الاخ لاب وام احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما في الذات فيترجح بالحال ابن
ع ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات ومثله كثير اي
وبيان هذا النوع من الترجيح في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام
او لاب انه احق بالتعصيب من العم لان هذا اي ابن ابن الاخ راجح في ذات القرابة
والعم راجح بحاله وقد سبق ان ما يرجع الى الذات اولى من الراجع الى الحال اما بيان
الاول فلان قرابة ابن ابن الاخ قرابة اخوة وهي مقدمة على العمومة بالاتفاق لان
الاخ يجاوره في الصلب فكان الرجحان في ذات القرابة وان العم يجاوره ابيه لكن
قرابته راجحة وهو زيادة القرب لانه متصل بالميت بواسطة واحدة وهو الاب
وابن ابن الاخ بواسطتين وكذلك العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين
والثلث للخال لانها اي العمة راجحة في ذات القرابة لا ادلائها الى الميت بالاب
والخال راجح بحاله وهي المذكورة وقوة القرابة فانه يتصل بام الميت من الجانبين
والعمة من جانب واحد واما ابن الاخ لاب وام فهو احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما ل
في ذات القرابة فان الكل قرابة اخوة فيترجح الاول بالحال وهي زيادة الاتصال
باحدهما وهذه المسئلة ليست مما نحن فيه بل لبيان ان الحال ليس مما لا يمكن الترجيح به
اصلا بل الترجيح به جائز اذا انعدم حينئذ الترجيح وحصل في احد الجانبين ترجيح
بالحال كما في هذه المسئلة وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لو
للرجحان في الذات يعني وان استويا في قرابة الاخوة لكن للاخ لاب معنى مرجح في
ذاته وهو القرب فانه اقرب الى الميت بواسطة وللآخر معنى مرجح يرجع الى غيره
وهو زيادة الاتصال بجدة فكان الاول احق بالعصوبة ومثل الترجيح المذكور في
الفرائض كثير فان ابن العم لاب اولى من ابن ابن العم لاب وام لما قلنا قال
رحمه الله وعلى هذا قول اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصباغة
والطبخ والشي ونحوها انه ينقطع حق المالك لان الصنعة كما قائمة بذاتها من
ولا تضاف حدوثها الى صاحب العين واما العين فهالكة من وجه ومن ذلك الوجه
تضاف الى صنعة الغاصب فصارت الصنعة راجحة في الوجود وقال الشافعي
رحمه الله صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له والجواب
عنه ما قلنا ان البقاء حال بعد الوجود فاذا تعارضا كان الوجود احق من البقاء
اي على الترجيح بالذات احق قال اصحابنا رحمهم الله في مسئلة صنعة اي

الغاصب باحداثه في المغصوب صنعة متقومة يزداد به قيمة العين كالخياطة
والصباغة والطبخ والشي ونحوها وقوله في الخياطة بدل من قوله بسبب تلك
صنعة الغاصب يتكون بالقاسم وذلك بان غصب ثوبا فقطعه وخاطه او غصب
نقرة فصاغها حليا او ضربها دراهم او غصب شاة فذبحها وطبخها او شواها
او غصب ساجة او آجرة فادخلها في بنائه او حديدا فضربه سيفا انه ينقطع حق
المالك من العين الى القيمة لا انه ينقطع اصلا وهذا الجواب في الصياغة على قولهما اما
قول ابي حنيفة رحمه الله فلا ينقطع حقه من العين واعلم ان في كل واحد من الصور
المذكورة تعارض حق المالك والغاصب وتعذر التوفيق واحتيج الى الترجيح
فتعارض جهتا الترجيح فاحتيج الى ترجيح احد المرجحين على الاخر فرجحنا احدهما ورجح
الشافعي رحمه الله الاخر اما التعارض فلان الاصل مال متقوم محترم حقا لمالكه والكل
الصنعة ايضا متقومة ولهذا ليس للمالك ان ياخذها مجانا واما تعذر التوفيق
فلان التمييز بينهما غير ممكن اما في الشي والطبخ فظاهر واما الخياطة فلانها لا تميز
الا بنقض حق الغاصب وحقه محترم لا يجوز ابطاله كحق المالك لان الظالم لا يظلم ولا
سبيل الى اثبات الشركة بينهما لاختلاف المسلكين جنسا فلا بد من تملك احدهما مال الاخر
بالقيمة وليس احدهما اولى من الاخر الا بالترجيح ولكل من المالك والغاصب وجه ترجيح
فرجح الشافعي رحمه الله جهة المالك لان فعل الغاصب وهو الصنعة تابع ورجحنا جهة
الغاصب لان فعله موجود من كل وجه دون الاصل وهذا لان صنعة الغاصب قائمة
بذاتها من كل وجه غير مضاف حدوثها الى صاحب العين والعين هالكة من وجه ومن ذلك
الوجه تضاف الى صنعة الغاصب وكل ما هو موجود من كل وجه فهو مرجح على الذي يكون
موجودا من وجه دون وجه اما ان صنعة الغاصب قائمة بذاتها لا القيام الذي يكون
في الاعيان اذ المراد بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحل واما ان حدوثها لا يضاف
الى صاحب العين فلانها حدثت بفعل الغاصب لا غير واحترز به عن الزوائد
المتولدة من العين كما لو هبت الريح على حنطة مغصوبة والقتها في طاحونة فطحنتها
فطحنتها او القتها في ارض الغاصب فنبتت حيث لا ينقطع حق المالك لان الصنعة غير
مضافة الى فعل الغاصب وفيه نظر فان الصنعة ههنا وان لم تكن مضافة الى فعل
الغاصب فليست بمضافة الى صاحب العين ايضا فلا يصلح للاحتراز عن ذلك فيجوز
ان يكون تاكيدا فانه اعون لاثبات انقطاع حق المالك فانه حيث لم يضف الصنعة
اليه لم يتصور له بها تعلق وتاكد بما ذكرنا جانب العين من اضافة ذلك الوجه الى
صنعة الغاصب بيانا للزيادة تعلقه بالعين واما ان العين هالكة من وجه فلان
الثوب لم يبق صورة ومعنى من وجه لانه كان ثوبا على وجه خاص وقد بطل ذلك

بالقطع



بالقطع وبعض المنافع القائمة به زال وحدث بالخياطة والطبخ والشي ما لم يكن فكانت
هالكة من وجه ولهذا كان للمالك احق الترك في هذه الصورة وتضمين كل القيمة واما ان العين
من الوجه الاول صارت هالكة مضافة الى صنعة الغاصب لحصولها دجاجة حتى او حدث
صار مضافا الى فعله فاذا تغير من وجه يكون مضافا الى فعله من ذلك الوجه اعتبارا
للجزء بالكل واذا تقرر ذلك ظهر ان الصنعة موجودة من كل وجه والعين من وجه
دون وجه ولا شك في رجحان الاول على الثاني وقال الشافعي رحمه الله الصنعة قائمة
بالمصنوع تابعة ولا خفاء في ترجح الاصل على التابع والجواب ان قيام الصنعة بالعين في
بقائه به حال بعد الوجود فاذا تعارض الوجود والبقاء كان الوجود احق بالترجيح
به من البقاء لان الوجود راجع الى الذات والبقاء الى الحال ولا يلزم عليه ما لو صبغ
احمر او اصفر وقطعه ولم يخطه او ذبح الشاة واربها ولم يشوها حيث لم ينقطع
حق المالك في هذه الصور مع وجود صنعة الغاصب وتغيير المغصوب لان
العين قائمة بكل وجه اذ الثوب الاحمر يصلح لجميع ما يصلح له الابيض الا ان الناس
ما اعتاد الانتفاع به الا بجهة مخصوصة فاما صلاحيته لجميع الانتفاعات فعلى ما كان
من قبل ولما كان كل واحد منهما قابلا لترجح الاصل على الوصف وفي الذبح والقطع بلا خياطة
وان وجد الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارضه فعل الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم
يبطل حق المالك لكنه مخير بين التضمين والاخذ ولا يلزم عليه مسئلة الصياغة على قول
ابي حنيفة رحمه الله حيث لم ينقطع بها حق المالك لان الصنعة قائمة من وجه فانها قائمة
صورة لا معنى اذ الجودة بانفرادها لا قيمة لها في مال الربوا فصارت الصنعة والاصل
سواء فيترجح الاصل بخلاف الصفر والحديد فانه يخرج بالصنعة من كونه مال الربوا
وانه يباع بعد الصنعة عددا لا وزنا فكانت الجودة فيه متقومة فافترقا
قال رحمه الله كذلك على حنفا قلنا في صوم رمضان وكل صوم عين انه يجوز
بالنية قبل انتصاف النهار ولانه ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة
في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة وقال الشافعي رحمه الله بل ترجح
الفساد احتياطا في العبادة والجواب عنه ان هذا يؤدي الى ترجيح الذات بالحال
وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن وجد له خمس من الابل السائمة مضى من حولها
عشرة اشهر ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم انه لا يضمها
الى الالف التي عنده لكنه يستانف الحول فان وهبت له الف ضمها الى الالف الاولى
لانها اقرب فان تصرف في ثمن الابل فربح الفا ضم الربح الى اصله وان بعد عن الحول
ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة لما قلنا ان الف الربح متصل باصله ذاتا
متصل بالالف الاخرى حالا والذات اولى من الحال وانما ذكرنا في هذه الاقسام امثلة

معدودة ليكون اصلا لغيرها من الفروع اى وكذلك على هذا الاصل قلنا فى صوم رمضان
وكل صوم عين انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن اى ركنه واحد يتعلق
جوازه بالعزيمة اى النية فاذا وجدت النية فى البعض دون البعض تعارضا اى البعض
الذى وجدت فيه النية والبعض الذى لم توجد فيه او تعارض وجود العزيمة وعدمها
فان وجودها يقتضى الجواز وعدمها يقتضى الفساد فرجحنا البعض الذى
وجدت فيه العزيمة بالكثرة وحكمنا بالصحة لكونها راجعة الى الذات وقال الشافعى
رحمه الله اذا تعارضا رجحنا الفساد احتياطا فى العبادة والجواب عنه ان الترجيح بالفساد
يؤدى الى نسخ الذات بالحال فان اعتبار الكثرة يقتضى الجواز وترجيح الفساد
يبطل ذلك فيكون فيه نسخ الذات بالحال اى ازالتها بها لا النسخ المصطلح فان
قيل لا نم ان ذلك نسخ الذات بالحال بل هو نسخ الحال بالحال لان القلة والكثرة من
الاوصاف كالجواز والفساد اجيب بان الكثرة وان كانت من الاوصاف لكنها راجعة
الى الذات لانها تحصل بانضمام الاجزاء فتكثر الذات بكثرتها وتصغر بقلتها والفساد
انما هو حال طارئ على الذات من كل وجه فكان الاول اولى وعلى هذا اى على الاصل المذكور
وقال ابو حنيفة رحمه الله فى رجل له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة اشهر
ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالالف درهم لا تضم الالف التى
هى ثمن الابل الى الالف التى عنده لكنه يستانف الحول فان وهبت له الف ضمها الى
الالف الاولى اى المملوكة قبل بيع الابل لانها اى الالف المملوكة اقرب الى الحول وهذا لان
الضم بمعنى المجانسة قد استحق عليه وترددت الالف الموهوبة بين ان تضم الى
المملوكة او الى ثمن الابل فتعارضا فترجح الالف المملوكة بالقرب الى الحول احتياطا فى العبادة
كعروض التجارة تقوم بما هو الانفع للفقراء احتياطا فان تصرف الوجه فى ثمن الابل فرجح
الفاضل ضم الربح الى اصله وان يجد اصله من الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط فى الزكوة
بان تضم الى الالف المملوكة للقرب الى الحول وهذا هو محل الاستشهاد كما قلنا ان الف الربح
متصل باصله ذاتا فان كون الشئ متفرعا على الشئ يرجع الى ذاته لكونه كالجزء منه متصل
بالالف الاخرى حالا لان القرب الى الحول حال زائدة والذات اولى من الحال كالعروض
المشتراة باحد النقدين تقوم به فى حق الزكوة وان كان التقويم بالنقد الاخر انفع
للفقير لحصول ذاتها به واعتذر الشيخ عن تكثير الامثلة بقوله لتكون اصلا لغيرها
من الفروع كما لو احرم مكى لعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالحج فانه يرفض احرام
العمرة عندهما لكونها ايسر قضاء وهذا ترجيح بالحال وعند ابى حنيفة رحمه الله
يرفض احرام الحج لان العمرة راجحة فى ذاتها لوجود جزء من اركانها بخلاف الحج
قال رحمه الله واما الرابع فعلى اربعة اوجه ترجيح قياس بقياس اخر وما يجرى





وما يجرى مجراه على ما قلنا والثانى الترجيح بغلبة الاشباه مثل قولهم ان الاخ يشبه الولد
من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه مثل وضع الزكوة من الطرفين وحل
الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان هذا اولى وهذا باطل لان
كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح قياس بقياس اخر والثالث الترجيح بالعموم
مثل قولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل والكثير وهذا باطل لان الوصف فرع النص والنص
العام والخاص سواء عندنا وعندكم الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق من الذى
هو فرعه ولان التعدية غير مقصود عندكم فبطل الترجيح به وعندنا صار علة بمعناه
لا بصورته والعموم صورة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال ذات وصف احق
من ذات وصفين وهذا باطل لان العلة فرع النص والنص الذى خص نظمه من الايجاز
والاختصار والنص الذى اشبع بيانه سواء وانما الترجيح فى هذا الباب بالمعانى التى
مر ذكرها فاما بالصور فلا والقلة والكثرة صورة فلم يعتبر ذلك فى الذى جعل نظمه
محققا ففى هذا اولى القسم الرابع من الاقسام اول الباب وهو الفاسد من وجوه الترجيح
اربعة اقسام الاول ترجيح قياس بقياس اخر وقد مر وما يجرى مجراه كترجيح احد القياسين
بالخبر لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة فى مقابلته وانما المصير الى القياس بعد التعارض
وكذلك ترجيح احد الخبرين بالكتاب والثانى الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع
باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل الاخر شبهان او اشباه وهو فاسد عندنا وقال
عامة اصحاب الشافعى بصحته ونقل صاحب القواطع عن الشافعى ان الشئ اذا اشبه
اصلين ينظر ان اشبه احدهما فى خصلتين والاخر فى خصلة الحق بالذى اشبه به
فى خصلتين واحتجوا على ذلك بان القياس لم يجعل حجة الا لافادة الظن والاشتراك
الظن يزداد عند كثرة الاصول وقلنا الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب
ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف مستنبطة من اصول او من اصل واحد او
اصول ولو كانت من اصول لم توجب ترجيحا فكذا اذا كانت من اصل واحد وهذا بخلاف
الترجيح بكثرة الاصول فان مناط الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب
قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة فكان من قبيل
الترجيح بكثرة الادلة مثال ذلك قولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ يشبه
الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه اى بباقى الوجوه غير المحرمية
مثل وضع الزكوة من الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص
من الطرفين فكان هذا اولى وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فيصير
كترجيح قياس بقياس اخر والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعى
التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس بقولهم

ان الطعم احق لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس
لا يتناول الا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان اوفق للمقصود وقلنا
هذا باطل لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا كما تقدم وعندكم الخاص
يقضي على العام اي يترجح فكيف صار العام احق من الخاص الذي هو اي العلم فرعه اي
دونه في الرتبة ويجوز ان يكون معناه كيف صار العام من الوصف اقوى من النص الذي هو
فرعه حيث لم يترجح العام من الكلام النص على الخاص منه وترجح العام من الوصف على الخاص
منه ولان التعدي غير مقصود عندكم حيث جوزتم التعليل بالعلة القاصرة فكان وجود
التعدي وعدمه في التعليل سواء لصحته بدونه فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة
عن زيادة التعدي وعندنا العلة انما صارت علة بالتاثير ولا مدخل للعموم في ذلك
بل العموم صورة كما تقدم ولا اعتبار لها في العلل والفرق بين الترجيح بالعموم وبقوة ثباته
على الحكم ان الاول انما يكون في اصل واحد بكثرة فروعه والثاني باعتبار اصول واحد بقوته
اصول كثيرة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي الطعم
على الكيل والجنس بالوحدة اذ الجنس شرط عندهم والعلة هي الطعم لا غير فالعلة
التي ذات وصف احق لكونها اقرب الى الضبط وابعد من الخلاف واكثر تاثيرا من
علة ذات وصفين لعدم توقفها في التاثير على شيء اخر وذهب بعضهم الى ان ما كان
اكثر وصفا كان احق لكونها اكثر شبها بالاصل وهما باطلان لان العلة فرع النص والنص
الذي خص نظمه بضرب من الايجاز والاختصار والنص الذي اشبع بيانه بنوع
الذي يكون فيه اطناب سواء والايجاز والاختصار قيل هما مترادفان وهو الصحيح
على ما ذكره الشيخ في اول الكتاب من حذف واسأل القرية من قبيل الحذف اختصارا
وقيل ان بينهما عموما وخصوصا من وجه فان الاختصار هو حذف جملة او جملتين من
البين بشرط ان يكون في الكلام ما يدل عليه فان كان مع هذا الحذف اقل من متعارف الاوساط
كان ايجازا ايضا والا فلا فيجوز ان يجتمعا في كلام البليغ ويجوز ان يوجد احدهما بدون
الاخر وتمام ذلك يعرف في شرح المفتاح واما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي مر ذكرها
من الوجوه فاما بالصور فلا والقلة والكثرة صورة فلم يصح ذلك اي الرجحان بالقلة و
الكثرة في النص الذي جعل نظمه حجة مع تحقق الاشباع فيه مع كونه اصلا ففي هذا اي
في هذا التعليل الذي هو فرع النص ولا يتحقق فيه الاختصار والاشباع اولى ان لا
يصح قال رحمه الله باب وجوه دفع العلل الطردية وهو القسم
الثاني من هذا الباب وذلك اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف
فهو احق بالتقديم ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة
فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وانه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالمعاني





الفقهية وذلك مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فيقال لهم عندنا يسن تثليثه لان فرضه يتادى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه فما
تجاوزه الى استيعابه تثليث وزيادة اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لا محالة
الا ترى ان من دخل ثلث دور كان ثلث دخلات بمنزلتها في دار واحدة واذا كان
كذلك فقد ضم الى الفرض امثاله فكان تثليثا وزيادة فان غير العبارة فقال وجب
ان يسن تكراره لم نسلم ذلك في الاصل لان التكرار في الاصل غير مسنون ولكن المسنون
تكميله وهو الاصل في الاركان وتكميله بالاطالة في محله ان امكن عند الاطالة القيام والركوع
والسجود وذلك الفرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار خلفا عن الاصل
والاصل هنا مقدور عليه في مسح الرأس لاتساع محله فبطل الخلف فظهر بهذا فقه المسئلة
وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة ولا اثر لها في التكميل لا محالة الا ترى
ان مسح الرأس شارك مسح الخف في الاستيعاب سنة وهو رخصة وكذلك المضمضة فان
في المسح فلو في التخفيف لا محالة لانه لا يؤدي لطهر معقول فلما كان كذلك كانت الاطالة
فيه سنة لا التكميل بالتكرار الا ترى ان التكميل بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل
فكيف يصلح تكميلا واما الغسل فقد شرع لطهر معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن
محظورا فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة وهذا كله بناء على ان الفرض في المسح
يتادى ببعض الرأس لا محالة وذلك غير مسلم على مذهبهم بل الفرض يتادى بكله ولكن
الشرع رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقصر عندكم وان طالت كانت فرضا
وقد تادى بآية واحدة واذا كان كذلك لم يلزمه شيء من هذه الوجوه والجواب عنه ان
هذا خلاف الكتاب قال الله تعالى وامسحوا برؤسكم وقد بينا في ابواب حروف المعاني
ان الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص فصار اصلا
لا رخصة فصار استيعابه تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع
الوجوه التي تستعمل لدفع القسم الثاني من باب دفع العلل وهو العلل الطردية
اربعة بالاستقراء القول بالموجب والممانعة وبيان فساد الوضع والمناقضة وما قيل
في وجه الحصر ان السائل اما ان يقر بما علل به المعلل بلا قبول حكمه او ينكر فان
اقر فهو القول بالموجب وان انكر فلا يخلو من ان يظهر وجه الانكار او لا فان لم يظهر
فهو الممانعة وان اظهر فلا يخلو من ان يكون ذلك لعدم مطابقة الوصف الحكم او لغاية
الوصف والاول فساد الوضع والثاني المناقضة فليس بشيء وذلك ظاهر اما القول بموجب
العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله فهو احق بالتقدم لانه يرفع الخلاف
عما اوجبه على المستدل لا عن الحكم المقصود والمصير الى النزاع مع امكان الوفاق
اشتغال بما لا يفيد وفيه نظر لان النزاع لما لم يرتفع عن الحكم المقصود فالاشتغال

به اشتغال بما لا يفيد ويمكن ان يجاب عنه بان الخلاص الناجي عما اوجبه المعلل بتعليله مفيد
في المناظرة وانه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية لتخلص من هذا الاعتراض
وذلك اي القول بموجب العلة مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه وتقريره انه ركن في الوضوء وكل ما هو ركن في الوضوء يسن تثليثه اما
الاول فلقوله تعالى وامسحوا برؤسكم واما الثانية فقياسا على الوجه وغيره فيقال لهم عندنا
يسن تثليثه لان فرضه يتأدى بقدر الربع عندنا وعندكم بادنى شيء منه فما يجاوزه الى المقدار
اي استيعابه تثليث وزيادة وهذا لان التثليث عبارة عن جعل الشيء امثالا
ثلثة وليس مقتضاه اتحاد المحل بالضرورة الا ترى ان من دخل دور ثلث دور
كان ثلاث دخلات بمنزلتها في دار واحدة واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض امثاله
فكان تثليثا وزيادة ولقائل ان يقال السنة التثليث والزيادة ليست بسنة كالنقصان
فلا يكون ما ذكرتم مفيدا ويمكن ان يجاب عنه بان التثليث الحقيقي لما يؤدي الى الحرج
البين والحرج مرفوع لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج والزيادة للتكميل مشروعة
كما في العدة فان غير العبارة يعني لو قال اعني من التثليث التكرار ثلث مرات فهو
ممنوع في الاصل وهو غسل الوجه بان يقال لا نسلم ان التكرار في الغسل مسنون قصدا بل
المسنون تكميله اذ هو الاصل في الاركان وتكميله بالاطالة في محله ان امكن بمنزلة اطالة
القيام والركوع والسجود وذلك الفرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار
خلفا عن الاصل والاصل وهو الاطالة في مسح الراس مقدور لاتساع فيبطل الخلف وهو
التكرار فقوله في مسح الراس بدل من قوله ههنا ونحو بهذا اي بالقول بموجب العلة فقه
المسألة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة فان الركنية موجودة
فيها ولم يشرع التكرار لا فرضا ولا سنة وكذلك لا اثر لها في التكميل لا محالة اي بلا اختصاص
فقد يكون التكميل مشروعا ولا ركنية ثمة كمسح الخف فان تكميله بالاستيعاب اي المد
الى الساق التي هي منتهى محل المسح سنة وهو رخصة لا ركن لانه لو نزع خفيه وغسل
جاز بل كان افضل ولو كان ركنا لما تأدى الوضوء بدونه كمسح الراس وظهر من هذا ان
التعليل بالركنية غير مطرد ولا منعكس وكذلك المضمضة ليست بركن والتكرار فيها مشروع
كغسل الوجه واما المسح فله اثر في التخفيف لا محالة اي ثبت اختصاصه به لكن وتحقيق
هذا ان المسح لا يؤدي لطهر معقول اي ليس يتحقق فيه التطهير وهو الغسل بتسييل
الماء كغسل النجاسة الحقيقية من البدن والثوب بل ربما يزداد النجاسة به عند
تحققها في العضو واذا كان كذلك كان السنة فيه الاطالة لا التكميل بالتكرار فانه
ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فلا يصلح تكميلا بخلاف الغسل فانه شرع لطهر
معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا ولقائل ان يقول لا نسلم ان التكرار ربما



يلحقه بالمحظور غاية ما في الباب ان ينتهي التكرار الى الغسل ولا نسلم انه محظور فانا لو
فرضنا شخصا غمس في الماء حتى سال الماء على راسه مرارا جعلناه متوضئا ولو كان ذلك
محظورا لم يكن متوضئا ويمكن ان يجاب عنه بان الوضوء يحصل بملاقاة سطح الماء سطح
جلد راسه اولا والزيادة على ذلك من بعد لا مدخل له فيه بخلاف ما نحن فيه فان سنة المسح
لا يحصل الا بالتكرار عندكم فقوله فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة يعني به
قوله ثم ذلك في الاصل لان جواب الخصم في التعليل الاول القول بموجب العلة وفي
الثاني جوابه بطريق المنع وهذا كله اي ما ذكرنا من ان الاستيعاب تثليث وزيادة و
اكماله سنة يحصل بالاطالة لا التكرار بناء على ان الفرض في المسح يتأدى ببعض الراس لا
محالة يعني بكل حال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الفرض وذلك غير مسلم على
مذهبهم بل الفرض يتأدى بكله ولكن الشرع اخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك
كالقراءة عندهم فانها وان طالت كان فرضا وقد تأدى باية واحدة وكذا الركوع والسجود
والجواب عنه ان هذا اي جعل مسح كل الراس فرضا خلاف الكتاب قال الله تعالى وامسحوا
برؤسكم وقد بين في باب حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص قطعا والبعض
هو المراد ابتداء بالنص فيصير اصلا لا رخصة فصار استيعابه تكميلا للفرض والفضل
على نصاب التكميل بدعة بالاجماع كالفضل على الثلث في الغسل والفضل على الاستيعاب
قال رحمه الله ومن ذلك قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين
النية فقلنا نحن بموجب العلة لان هذا الوصف يوجب التعيين لكنه لا يمنع وجود ما
يعينه فكان الاطلاق تعيينا ولانه لا يصح عندنا الا بتعيين النية لانا انما نجوزه باطلاق
النية على انه تعيين اي ومما يمكن ان يقال فيه بموجب العلة قولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة
طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب التعيين اينما كان فكان وصف وجوب
التعيين دائرا مع وصف الفرضية فقلنا نحن بموجبه يعني بقوله نلتزم موجب تعليلك
لان هذا اي وصف الفرضية يوجب التعيين لكنه اي هذا الوصف لا يمنع ما يعينه
فكان الاطلاق تعيينا وفي ظاهر كلام الشيخ تسامح لان ما يوجب شيئا لا يتصور ان
يمنعه فلا يكون الاستدراك في محله ولان معنى قوله يوجب التعيين يوجب تعيين
الصوم او تعيين وصف الفرضية والثاني يؤول تقديره الى ان وصف الفرضية يوجب
تعيين وصف الفرضية فيلزم كون الشيء موجبا لنفسه وهو محال والاول تقديره
وصف الفرضية يوجب تعيين الصوم بوصف الفرضية وهو مثل الاول ولكن
يمكن توجيه كلامه بان قوله يوجب التعيين معناه وصف الفرضية من حيث هو
يوجب تعيين وصف الفرضية من جهة خاصة ككون الصوم من رمضان اداء وقضاء

كلاما م

او كفارة او غير ذلك وح يكون قوله لكن الى آخره مبتدأ لأن معناه وصف الفرضية من
وهو يوجب تعيينه من حيث جهة خاصة والجهات الخاصة متعددة والمطلق لاينافي شيء من
مخصصاته واذا لم يكن منافيا فيجعل اطلاقه في الشهر تعيينا لصلاحه لذلك بانفراده
بالشرعية وعدم المزاحم هذا اذا اخذ الخصم التعيين من حيث جهة من الجهات الخاصة
المتعددة فاما اذا قال ان وصف الفرضية يوجب تعيينه من حيث جهة خاصة والجهات
الخاصة متعددة والمطلق لاينافي شيئا من مخصصاته واذا لم يكن منافيا فيجعل اطلاقه
في الشهر تعيينا لصلاحه لذلك بانفراده بالشرعية وعدم المزاحم هذا اذا اخذ الخصم
التعيين من حيث جهة من جهات الخاصة المتعددة فاما اذا قال ان وصف الفرضية
يوجب تعيينه من حيث انه رمضان اداء فيكون الدفع بالممانعة وهذا الطريق يشير
الى سقوط التعيين من جهة العباد لتعينه من جهة الشارع وقد ذكر الشيخ طريقا آخر على
انه تعيين فنحن لانجوزه الا بالتعيين وهذا الطريق يشير الى ان التعيين ولا بد منه
ولسنا نسلم لكن محل النزاع ان الاطلاق تعيين اولا فعندنا يصلح ان يكون تعيينا لما ذكرنا
كما قلنا في المسح ان التثليث غير محل النزاع بل النزاع في ان الاستيعاب تثليث
اولا قال رحمه الله ومن ذلك قولهم بانه شرع نفل قربة لايمضى في فاسدها فلا يلزم
القضاء بالافساد كما قيل في الوضوء فقلنا لهم عندنا لايجب القضاء بالافساد حتى انه يجب
اذا فسد لا باختياره بان وجد المتيمم في النفل ماء لكنه بالشروع يصير مضمونا عليه وفوات
المضمون في ضمانه يوجب المثل فان قيل وجب ان لايلزمه القضاء بالشروع ولا با
بالافساد قلنا عندنا القربة بهذا الوصف لاتمضي وانما تضمن بوصف انه يلتزم بالنذر
وذلك مثل قولهم العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وعندنا لايتقدر بدله
بهذا الوصف وهذا كلام حسن لان الموجود قد يكون بعض صفاته حسنا وبعض
صفاته رديا فيجوز ان يكون القربة مضمونة بوصف خاص غير مضمونة بسائر
الاوصاف اي ومما يتأتى فيه القول بموجب العلة قول بعض اصحاب الشافعي في الصوم
النفل والصلوة النافلة فيه ان الشروع غير ملتزم بانه شرع نفل قربة لايمضى في فاسدها
فلا يلزمه القضاء بالافساد كما في الوضوء فانه قربة لايمضى في فاسدها ولا يلزمه القضاء
بالافساد وقيد بقوله لايمضى في فاسدها احترازا عن الحج فانه يمضى فاسدها فيلزمه
القضاء بالافساد قلنا لهم عندنا لايجب القضاء بالافساد حتى لو فسد بلا اختيار منه بان
شرع في الصلوة النافلة بالتيمم ثم ... في رحله فتذكر انه يفسد الصلوة وانما يلزمه
بالشروع فانه به يصير مضمونا وفوات المضمون في ضمانه يوجب المثل والقائل ان يقول
سلمنا ان فوات المضمون في ضمانه يوجب المثل ولكن لا نسلم ان النفل مضمون في ضمانه ويمكن
ان يجاب عنه بانه في ضمانه بعد ما شرع فيه ولم يؤده لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتحقق



عدم البطلان الا بالاتمام او بالقضاء فان غير العبادة وقال وجب ان لايجب القضاء لا بالشروع ولا بالافساد
كما في الوضوء قلنا عندنا القربة بهذا الوصف يعني بالشروع المضاف الى العبادة لايمضى في فاسدها
لاتضمن وانما تضمن بالشروع في عبادة يلتزم بالنذر فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة وهو انه
مما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار وصف لايمنع اللزوم باعتبار وصف آخر وح يضطر المعلل
الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملتزم وهو ليس نظير النذر في كونه ملتزما فيظهر فقه المسئلة
وذلك اي قولهم في هذه المسئلة كقولهم في العبد وصورة المسئلة ما اذا قتل العبد خطأ وجب
على القاتل قيمته ولا يزاد على دية الحر وينقص منها فقالوا العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل
كالدابة قلنا عندنا لايتقدر بدله بهذا الوصف يعني المالية ولكنه لايمنع وجود وصف آخر يتقدر
به بدله وهو الآدمية فان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مبقي على اصل الحرية على ما عرف فيتقدر
بدله بهذا الوصف كدية الحر واما تنقيص ديته عن دية الحر فسيجئ بيانه في العوارض وهذا اي
الزام السائل ما ذكره المعلل بناء على الوصف الذي ذكره واثبات مقصوده بوصف آخر طريق
حسن لان الموجود قد يكون بعض صفاته حسنا وبعضها رديا فيجوز ان يكون القربة مضمونة بوصف
خاص وهو انه يلتزم بالنذر غير مضمونة ببقية الاوصاف وهي كونه قربة لايمضى في فاسدها
وغير واجبة بالامر الى غير ذلك قال رحمه الله ومن ذلك قولهم اسلم مذروعا في مذروع
فيجوز ونحن نقول بهذا الوصف لايفسد عندنا وذلك لايمنع وجود الفساد بدليله كما اذا اقترن
به شرط فاسد وكذلك قولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية
العدة ونحن نقول بموجبه لان الطلاق لايلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح
صحيح اي ومما يتأتى فيه القول بموجب العلة قولهم اسلم مذروعا في مذروع فيجوز
كما لو اسلم هرويا في مروي قلنا بموجبه وهو ان اسلام مذروع في مذروع لايفسد العقد ولكنه
لايمنع الفساد بوجه آخر بوجه الآخر انه لو لم يقبض راس المال في المجلس او قرن به شرط فاسد
بان اسلم بذراع رجل بعينه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بمعنى
الجنسية ايضا فانها احد وصفي علة الربوا فيصلح محرمة للنسيئة كالوصف الآخر وهو الكيل فيضطر
المعلل الى بيان ان الجنسية لاتصلح علة للفساد ان امكنه وكذلك قولهم في المختلعة انها
منقطعة النكاح وكل من كانت منقطعة النكاح لايلحقها الطلاق اما الاولى فلان الخلع طلاق باين
واما الثانية فبالقياس الى منقضية العدة ونحن نقول بموجبه لانا الطلاق لايلحقها بهذا الوصف بل بوصف
انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر النكاح وبقاؤها يبقى ملك الزوج حتى كان له منعها من
الخروج وقوله صحيح احترازا عن المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست محلا للطلاق لانها في حال
عدم العدة غير محل له ففي العدة اولى قال رحمه الله ومن ذلك قولهم تحرير في تكفير
فلا يتقع به التكفير كالاعتاق المحرر ونحن نقول هذا الوصف يوجب الاعتاق عندنا لكن قيام
الموجب لايمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب
الحق كالدين يسقط وكذلك قولهم في السرقة انها اخذ مال الغير بلا تأذن فيجب

فيوجب الضمان قلنا نحن نقول به لكن لا نمنع اعتراض ما يسقطه كالابراء فكذلك استيفاء الحق
اي تماما اي القول فيه بالموجب قولهم في اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار والصوم
تحرير في تكفير والتحرير للتكفير لا يقع مجزيا الا بايمان المحرر فلا يقع به التكفير الا بايمان
المحرر بفتح الراء ونحن نقول نلتزم بان هذا الوصف وهو التحرير في التكفير يوجب اشتراط
ايمان المحرر لكن قيام الموجب لاشتراط الايمان لا نمنع اعتراض ما يسقط اشتراطه وهو اطلاق
صاحب الشرع بقوله فتحرير رقبة كالدين فان قيامه في الذمة يوجب الاداء ولكن لا نمنع وجود
ما يسقطه كابراء صاحبه ثم يضطر المعلل الى فقه المسألة وهو ان الامتثال لا يحصل بتحرير
الكافرة كما في القتل اذ المطلق محمول على المقيد ومثل قولهم في الكفارة قولهم في السرقة
في عدم السقوط الضمان بالقطع قالوا السرقة اخذ مال الغير بلا تدين اي اعتقاد اباحة وتأويل
في الخفية وكل ما كان كذلك فيوجب للضمان كالغصب فالسرقة بعد القطع موجبة للضمان و
قيد بقوله بلا تدين احترازا عن اخذ الحربي مال المسلم والباغي مال العادل حيث لا يوجب
الضمان لانه اخذ بالتدين فان الحربي يعتقد اباحة والباغي ماخذ بتأويل فيسقط الضمان
عند وجود المنعة فكذلك استيفاء الحق عندنا فيؤول الكلام ح الى ان الاستيفاء هل
يسقط الضمان ام لا فظهر فقه المسألة واعلم ان الناس قد اختلفوا في ان السائل بعد
ما رد ماخذ المعلل هل يجب عليه بيان ماخذه او لا فقيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو
الماخذ عنده ويقوله به عنادا او فصلا المحاجة خصمه فيجب عليه بيان ماخذه صيانة للكلام
عن الخبط والعناد وقيل لا يجب لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ نفسه والظاهر من حاله
الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه فلو وجب عليه بيانه فان امكن للمعلل الاعتراض عليه انقلب
سائلا وهو من الخبط وان لم يمكن فلا فائدة في ابدائه لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل ترويجا
لكلامه فان قيل القول بالموجب تخصيص العلة لان فيه ان علة المعلل توجب الحكم لكن المانع منعه
والشيخ ينكره فكيف يستقيم منه القول بالموجب اجيب بانه غير التخصيص معنى وان كان
مثله صورة انه منه فان المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة ببيان المانع
وليس في القول بالموجب مقصود السائل تخصيص علة المعلل بل مقصوده افحام المعلل
وابطال كلامه معنى فلهذا صح عند الشيخ قال رحمه الله الفصل الثاني وهو الممانعة
وهي اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف والثاني في صلاحه للحكم والثالث في نفس الحكم و
الرابع في نسبة الحكم الى الوصف اما الاول فمثل قولهم عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد
الزنا وهو غير مسلم عندنا لان كفارة الفطر متعلقة بالفطر دون الجماع الممانعة امتناع
السائل عن القبول ما اوجبه المعلل بلا دليل وهي اصل المناظرة فانها وضعت على مثال الخصومات
في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم المدعى على السائل والسائل مدعى عليه فسبيله الانكار
فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيره الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول
بالاثر لانه لما لم يسلم ما ذكره بلا دليل لا بد له من دليل ولا دليل له سوى بيان الاثر





فاضطر الى اثباته ووجه الحصر على الاربعة استقرائي وقد قيل عليه دليل الحصر وهو ان المنع
لا يخلو اما ان يكون في المفرد او في المركب والمنع في المفرد على ثلثة اوجه لانه اما ان يكون في المفرد
المركب نفس الوصف مفردا او في صلاح الوصف مفردا او في الحكم كذلك والمنع في المركب منع نسبة
الحكم الى الوصف وهو واحد فلما لم يتجاوز الاربعة عقلا انحصر فيه وهو ضعيف لعدم دورانه
بين النفي والاثبات اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قولهم اي قول اصحاب الشافعي
في كفارة افطار رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره كالاكل والشرب كحد الزنا و
هذا اي كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذ الاكل جناية بدليل انه
لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر شرعا وان كان الوطي زنا ولو جامع ذاكرا لفسد
صومه وان كان حلالا وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل بها كما في الجرح
فان القصاص يجب بموت المجروح حتى يجب القصاص بالاحراق بالنار وان لم يوجد تلك الآلة
المماثلة في الفعل فان قيل الكلام في الجماع قصدا لا مطلقا والحكم قد يتعلق بالآلة فان القتل
بالمثقل يخالف القتل بالمحدد عند ابي حنيفة رحمه الله ولا خفاء ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل
والشرب في الجناية قلنا الجماع وان كان قصدا ليس بمفطر لذاته لانه فعل حسي والفطر معنى شرعي
لكن الفطر يحصل به مع كونه قصدا وقيد القصد غير مذكور في كلام الخصم والحكم لا يتعلق بالآلة
بل بافعال المكلف باتفاق الامة والآلة غير داخلة في التكاليف ولكن الفعل الحاصل بالآلة
قد يتعلق به حكم لا يتعلق اذا حصل بآلة اخرى للتفاوت في نفس الفعل باعتبارها كالقتل بالمحدد
والمثقل منعه وقوله لا خفاء ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل ممنوع بل ربما منعنا وبان
في كونهما جناية على الصوم بل الاكل والشرب اقوى من الجماع على ما مر قبل وبان هذا المثال غير
ملائم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل منع نسبة الحكم الى الجماع ويضيفه الى وصف
اخر وهو الفطر واجيب بانه ممانعة الوصف من حيث ان المعلل جعل الكفارة متعلقة
بالجماع والسائل يمنع كونه علة فيصح ايراده هنا من هذا الوجه قال رحمه الله ومن ذلك
قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة
لانا نقول مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالذات ثم نقول مجازفة في الذات
بصورته ام بمعياره فلا بد من القول بالمعيار لان المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل جائز وان
تفاوتا في الذات فان قال لا حاجة الى هذا لم نسلم له المجازفة مطلقة فيضطر الى
اثبات ان الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنسية لان الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم
الا الفضل على المعيار اي ومما يحقق فيه ممانعة نفس الوصف قول بعض اصحاب الشافعي
في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيكون باطلا كبيع الصبرة بالصبرة
مجازفة وانما قلنا ان هذا من ذلك القبيل لانا نقول اي نستفسر عن المعلل فنقول
ما مرادك بالمجازفة ترجع الى ذات البدلين او مجازفة ترجع الى وصفهما كالرداءة والجودة
فلا بد من القول لان المجازفة في الوصف ساقطة الاعتبار في الاموال الربوية لقوله عليه

حينئذ مما ورد تبها سواء فيكون في حيز المنع فإذا قال أردت المجازفة الذاتية نقول ما
ذا تعني بمجازفة في الذات بصورته أي بصورة المبيع أو بصورة الذات على تأويل المذكور
أم بمعياره لا يسع له أن يقول بصورته لأن بيع المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل جائز مع
وجود المجازفة صورة فربما يكون أحدهما أكثر حبات من الآخر فلا بد من القول بالمعيار فإن
قال المعلل عنيا لاستفسار لا حاجة إلى هذا التفصيل بل مطلق المجازفة مما يمنع صحة
البيع قلنا لا نسلم أن مطلق المجازفة مانع من الصحة فإن من المجازفة ما لا يمنع بالإجماع كما ذكرنا
وقوله مع أن الكيل الذي تظهر به الجواز الآخر يمكن أن يكون سند المنع تقديره لا نسلم أن
مطلق المجازفة مانع والحال أن المخلص الذي يحصل بالكيل لا يعدم إلا الفضل على المعيار
لا مطلق الفضل فيضطر إلى إثبات أن الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس يعني أن العلة
للحرمة هو الطعم والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة وجد
العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم الكيل فثبتت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على
أحد الكيلين ويجوز أن يكون قوله مع أن الكيل متصلا بقوله إن الطعم علة يعني لما جعل
الطعم علة وهو يقتضي الحرمة في القليل والكثير عند فوات التساوي كيلا مع أن الكيل أي
التساوي في الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم إلا الفضل على المعيار أي لا يقتضي إلا الا [حراز]
عن الفضل على المعيار كان إثبات العلية على وجه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على
خلاف مقتضى النص فلا يصح ويكون حاصل كلامه منع [illegible] إلى إثبات ما قام الدليل على خلافه
وهو في اصطلاح أهل الجدل ممانعة إضافة الحكم إلى المشترك واقتضاء إضافته إلى المختص به
قال رحمه الله ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة إنها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح
إلا برأيها لأن رأي الولي رأيها فإن قال قائل بأنها كانت تنتقض بالمجنونة لأن لها
رأيا مستحدثا لأن الجنون يحتمل الزوال لا محالة فيظهر به فقه المسألة وهو أن الولاية ثابتة
فلا يمنعها الآراء قائمة في المعدوم قبل الوجود فلا يحتمل أن يكون شرطا مانعا أو دليلا
قاطعا وهذا الذي ذكرنا أمثلة ما يدخل في الفرع وفيه قسم آخر وهو ما يدخل في الأصل مثل
قولهم في مسح الرأس إنه طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فنقول إن الاستنجاء ليس
بطهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية فيضطر إلى الرجوع إلى فقه المسألة و
هو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح وهما
في طرفي نقيض التكرار في أحدهما تحقيق غرضه وفي الثاني تغييره وتلحقه بالمحظور وهذا
أكثر من أن تحصى أي ومما يتحقق فيه الممانعة في نفي الوصف ما قال الشافعي إن الولي
لا يملك تزويج الثيب الصغيرة لزوال ولايته بالثيابة فإذا بلغت يزوجها بمشورتها
واستدل على ذلك بقوله إنها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح إلا برأيها كالثيب البالغة
واحترز بقوله ترجى مشورتها عن المجنونة فإنها لا ترجى منها غالبا وقلنا ماذا
عنيت من الرأي الحاضر أو المستحدث فإن كان مرادك الأول فلا نسلم وجوده في الفرع





وهو الثيب الصغيرة إذ لها رأي في الحال لا في المنع ولا في الإطلاق ولهذا لا يفصل المجوز نكاحها
بين أن يكون العقد برأيها وبين أن لا يكون وكذا من لم يجوز وإن كان الثاني فلا نسلم وجوده
في الأصل وهو الثيب البالغة فإن قال المعلل لا حاجة لي إلى هذا التفصيل بل الشرط رأيها
على الإطلاق قلنا بموجب العلة بأنها عندنا لا تنكح إلا برأيها لأن رأي الولي رأيها كما في عامة الـ
التصرفات فإن قال المعلل بأنها كان يعني لا أريد بإطلاق الرأي رأي الغير بل أريد رأي نفسها
فإنها كان أو مستحدثا انتقض بالثيب المجنونة البالغة فإنها تزوج وإن كان رأيها موجودا لأن الجنون
يحتمل الزوال لا محالة فإن فرق بينهما بأن الثيب الصغيرة قد تصير من أهل الإذن لأن
لبلوغها وقت منتظر وليست إفاقة المجنون كذلك قلنا الفرق باطل لما مر فيظهر بما قلنا
من الممانعة فقه المسألة وهو أن ولاية الولي ثابتة فلا يقطعها الآراء قائم وهو رأي البالغة
فالرأي المعدوم هو الرأي الذي سيحدث للصغيرة فلا يحتمل أن يكون شرطا مانعا لولاية
الولي أو دليلا قاطعا لولايته بعد الثبوت قيل إن الشافعي رحمه الله جعل الرأي المستحدث
مانعا دليلا قاطعا لاستبداد ولاية الولي وفي كتبه جعل الشيخ بقوله شرطا مانعا أو
دليلا قاطعا إشارة إلى المذهبين فإن قيل الحديث وهو قوله عليه السلام الثيب تشاور يؤيد قوله
فالجواب عنه أجيب بأن المراد بالثيب هي البالغة لأن المشورة لا تتحقق إلا بعد البلوغ و
لو كان المراد الثيب الصغيرة فالمراد بالمشورة المشورة على سبيل الندب لا الوجوب كما
أمرنا باستئمار أمهات البنات حيث قال عليه السلام آمروا النساء في أبضاع بناتهن وهذا
الثاني ذكره أمثلة ما يدخل ممانعة الوصف في الفرع فأما الحكم في الأصل كما ذكره الخصم أن حد
الزنا متعلق بالجماع وهو الفرع وهو كفارة الفطر خلاف فإنها عنده متعلق بالجماع وعندنا بالـ
بالفطر وكذلك في غيره فإن المجازفة في بيع الصبرة مسلمة ولكنها في بيع التفاحة ممنوعة ومنع
رجحان المساواة في البالغة مسلم وفي الفرع أي الثيب الصغيرة ممنوع وقد يستفاد من الوجهين
الأخيرين أن الممانعة في نفي الوصف لا يلزم أن يكون ابتداء بل قد يكون بعد الاستفسار وقوله
وفيه أي في هذا الوجه وهو الممانعة في نفي الوصف ما يدخل في الأصل مثل قولهم في مسح الرأس
إنه طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء قلنا لا نسلم أن الاستنجاء طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة
الحقيقية ولهذا كان الغسل بالماء أفضل ولو خرج ريح ولم يخرج نجاسة لم يسن المسح فيه
فيضطر المعلل إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو معرفة معنى الغسل المتعلق به التكرار ومعرفة
المسح المتعلق به التخفيف والغسل والمسح في اقتضاء التكرار على طرفي نقيض لا يمكن الجمع
بينهما إذ التكرار في الغسل يحقق غرضه وهو التنظيف والتطهير فإن الغسل وضع له
وفي المسح يفسده ويلحقه بالمحظور وهو الغسل لما مر أن الغسل في موضع المسح
مكروه وإذا كان كذلك لا يمكن اعتبار أحدهما بالآخر في شرعية التكرار قال رحمه الله
وأما الممانعة في الحكم فمثل قولهم في مسح الرأس إنه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
إنا نقول إن غسل الوجه لا يسن تثليثه بل يسن تكميله بعد تمام فرضه وقد حصل

التكميل منا ولكن التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا
المعنى معدوم في هذا ولان المسنون في الاصل اطالته لا تكراره كما في غيره من الاركان لكن
التكرار وجب بالضرورة لما قلنا    الوجه الثالث من الممانعة في الممانعة في الحكم وهي كما في قولهم
في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه قلنا لا نم ان غسل الوجه يسن
تثليثه بل يسن تكميله بعد اتمام الفرض بالزيادة على القدر المفروض من جنسه
كما في اركان الصلوة فانا كمال القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه
وهو التلاوة وكذا في الركوع والسجود وتحصل التكميل في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة لانه
زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وقوله ولكن التكرار استدراك من قوله بل
يسن تثليثه وكانه جواب عما يقال اذا لم يكن التثليث سنة فما وجه التكرار فان التكرار صير
اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى وهو استغراق المحل
بالفرض معدوم في مسح الراس لان الاستيعاب ليس بفرض فيه فلا يحتاج الى التكرار للتكميل
فان قيل قولكم السنة اكمال الفرض بالزيادة على مقدار الفرض في محله من جنسه منقوض
بمسح الاذن فانه شرع لاكمال مسح الراس وان لم يكن في محل الفرض ولهذا لا يتادى مسح
الراس به فالجواب انا لا نم انهما ليسا من الراس فان النبي عليه قال الاذنان من الراس فصار
مسحهما كالاكمال السنة مسح الراس ولهذا قلنا لا ناخذ لهما ماء جديدا وانما لم يتاد فرض مسح
الراس به لان مسح الراس ثابت بالكتاب فلا يتادى بما هو ثابت بالسنة كما قلنا في الطواف
من دخول الحطيم فيه وعدم جواز الاستقبال في الصلوة اليه لقوله ولان المسنون في غسل
الوجه وهو الاصل اطالته نكتة اخرى وفرق ما بينهما ان الاولى لبيان نحو شرعية نفي التكميل
في الاصل لا التثليث والثانية لبيان شرعية سبب التكميل فان الاطالة سبب التكميل بها
يحصل كما في اركان الصلوة قال رحمه الله ومثل قولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يصح الا بتعيين النية يقال بعد التعيين او قبله فان قال بعده لم نجده في الاصل
فصحت الممانعة وان قال قبله لم نجده في الفرع فصحت الممانعة ايضا فان قال لا حاجة
لي الى هذا قلنا لا معنى لا يصح الا بالتعيين غير ان اطلاقه تعيين اي ومما يرد فيه الممانعة
في الحكم قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية فنقول فما اردت
من التعيين تعيينا بعد التعيين او قبله وايهما اراد صحت الممانعة اما اذا اراد الاول فلانا
لم نجده في الاصل لان التعيين في صوم القضاء والكفارة بعد التعيين غير شرط بل هو باطل
لكونه تحصيلا للحاصل واما اذا اراد الثاني فلانا لم نجد في الفرع وهو صوم رمضان اذ التعيين
فيه حاصل بالشرع فصحت الممانعة على كلتا الحالتين فان قال المعلل لا حاجة لي الى هذا
التفصيل بل التعيين واجب مطلقا عندنا اي القول بالموجب فقلنا عندنا لا يصح الا
بالتعيين غير ان اطلاقه تعيين لما مر فيضطر الى فقه المسئلة وهو ان نية التعيين
هل سقط اشتراطه لكون المشروع متعينا في ذلك الزمان او لا سقط    قال رحمه



رحمه الله ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم كالصبرة
بالصبرة يقال له يحرم حرمة موقتة او مطلقة فان قال موقتة لم نجدها في الفرع
لعدم المخلص فان قال مطلقة لم نجدها في الاصل لان الحرمة عندنا في الاصل متناهية
موقتة فصحت الممانعة ومثله في قوله ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح كرها يقال له ما
معنى الكره فلابد من ان يقال عدم رايها فيقال له في الاصل عدم الراي غير مانع لكن الراي
القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع راي معتبر    اي ومما يرد عليه منع الحكم قولهم في بيع
التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فلا يصح كبيع الصبرة بالصبرة فيقال
للمعلل يحرم حرمة موقتة تنتفي بوجود التساوي او مطلقة وانما كان يصح الممانعة فان
قال موقتة منعنا وجودها في الفرع لعدم المخلص اذ ليس للتفاحة حالة مساواة يجوز
البيع فيها عند الخصم لعدم دخولها تحت الكيل وان قال مطلقة منعنا وجودها في الاصل
وهو بيع الصبرة بالصبرة لان الحرمة فيها متناهية بالمساواة لدخولها تحت الكيل فان قال
لا حاجة لي الى هذا التفصيل قلنا لا بد من ذلك اذ الموقتة غير المطلقة والتعليل لا بد
ان يقع على حكم معلوم في الاصل والفرع فيظهر فقه المسئلة وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة
لا حرمة مطلقة فلا يثبت الا في محل قابل للمفاضلة والمساواة قوله ومثله يعني في توجه
الاستفسار فانه قال ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح كرها كالثيب البالغة فيقال له ما معنى
الكره اي ما تعني بقولك كرها فلا بد ان يقول المراد به عدم رايها اذ ليس هناك اكراه
تخويف فيقال له لا نم ان عدم الراي في الاصل اي البالغة مانع من النكاح بل المانع هو الراي
القائم المعتبر ولا نم وجود ذلك في الفرع فان الصغيرة ليس لها راي معتبر ويظهر فقه المسئلة
ان المعتبر في ثبوت الولاية الصغر دون البكارة عندنا وعلى العكس عنده وحقيقة المعنى
ان النكاح من المضار في جانبها وضعا لانه اثبات الملك عليها وسلب موجب الحرية وهو
ارقاق من وجه وانما يحل ذلك لمصلحة حاجتها الى قضاء الشهوة كما يحل قطع يد الاكلة
ولا حاجة الى ذلك قبل البلوغ فينبغي ان لا يثبت قبله الا انه في حق البكر يثبت قبله
بدليل على ان اجبارها على النكاح جائز فلا معنى للتوقيف على حال البلوغ اذ لم يتغير اذنها
بعده وفي الثيب التوقيف مفيد فيوخر الى حال البلوغ لئلا يودي الى تفويت الاذن عليها
وعندنا النكاح من المصالح وضعا في جانبها لانه لتحصيل السكن والازدواج والولد
وقضاء الشهوة وكلها من المصالح فكان الحجر عليها لتحقيق المسئلة وهي عاجزة
عن التحصيل بالصغر فاقيم الولي مقامها كما في البكر    قال رحمه الله ومثله
قولهم ما يثبت مهرا دينا يثبت سلما كالمقدر فيقال له نثبت معلوما بوصفه ام بقيمته
فان قال بوصفه لم نسلم في الفرع وفي الاصل وان قال بقيمته لم نسلم في الفرع
وان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا بل اليه حاجة لبيان استوائهما في طريق الثبوت
وهما مختلفان احدهما يحتمل جهالة الوصف والثاني لا يحتمله    اي ومثل ما مضى

قام

قولهم في تجويز السلم في الحيوان ما يثبت مهرًا دينًا يثبت سلمًا كالمقدرات المضروبات حالان
من ضيره اي ما يثبت حال كونه مهرًا وهو دينًا يثبت سلمًا كالمقدرات المذروع والمكيل والموزون
سوى الذهب والفضة لكون كل واحد منهما يثبت دينًا في الذمة فيقال له يثبت دينًا في الذمة
معلومًا بوصفه منعناه في الفرع وهو السلم وفي الاصل وهو المهر فقلنا لا نسلم ان الحيوان يصير
معلومًا بالوصف في الفرع والاصل بل يبقى مجهولًا الا ان مثل هذه الجهالة متحملة في المهر لا السلم
لان مبنى النكاح على المسامحة ومبنى البيع على المضايقة فيحترز فيه عن جهالة تفضي الى المنازعة
وان قال بقيمته منعناه في الفرع اذ الحيوان بعد ذكر اوصافه متفاوت في المالية تفاوتًا
فاحشًا فلا تصير قيمته معلومة بذكر الوصف وخص الفرع لان في الاصل وهو المهر الحيوان معلوم
بالقيمة فانه لو تزوجها على عبد او فرس يجب الوسط منه ويعرف ذلك بالقيمة حتى لو اتاها
بالقيمة تجبر على القبول وان قال لا حاجة لي الى تعيين انه يصير معلومًا بالوصف او بالقيمة
قلنا بل الى التعيين حاجة لبيان استوائهما في طريق الثبوت فان التسوية بين الاصل والفرع
في طريق الثبوت لصحة القياس ضرورية وقد اعتبر احدهما بالآخر فلا يصح ما لم يثبت
انهما نظيران ولا طريق لثبوت ذلك سوى الاتحاد في الطريق وهما اي الاصل والفرع في طريق
الثبوت يختلفان احدهما وهو المهر يحتمل جهالة الوصف في الثبوت حتى لو قال تزوجتك على
عبد او فرس او شاة من غير ذكر وصف يثبت مهرًا والثاني وهو السلم لا يحتمله اي الجهالة بالوصف
وهذا الاختلاف بين المهر والسلم في احتمال جهالة الوصف مذهبنا فان عند الشافعي هما مثلان
اذ المهر لا يحتمل الوصف عنده حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده
فيصح اعتبار احدهما بالآخر الا ان هذا استدلال بالمختلف على المختلف فلا يصح ملزمًا على
الخصم فيضطر الى بيان فقه المسألة وهو ان الحيوان يصير معلومًا ببيان الجنس والنوع
والصفة فانه متى ذكر البعير امتاز عن غيره ومتى ذكر انه بختي امتاز عن سائر انواعه ومتى
قال حقة او ثنية من نسل ابل فلان امتاز عن سائر اسنانه وصفاته فلا يبقى بعده الا
جهالة لم يمكن العبارة عنها فسقط اعتبارها كالثوب وان استقصى في وصفه يبقى فيه
ضرب جهالة حتى لو استهلكه يجب قيمته لا مثله فكذا في الحيوان وقلنا بعد ذكر هذه الاشياء
يبقى تفاوت فاحش فيبقى الجهالة المفضية الى النزاع فانا نرى بعيرين متساويين
في هذه الاوصاف يكون بينهما تفاوتًا عظيمًا في المالية فيمنع جواز السلم بخلاف الثياب
فانها بعدما وصفت لا يبقى التفاوت الفاحش لانه صنع العبد واذا اتحد الآلة و
الصانع يتحد المصنوع او يتفاوت فاما ما يحدث باحداث الله فتفاوته من غير القالب
اشير في الاسرار قال رحمه الله ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض
شرط لما قلنا كالاثمان لان عندنا الشرط في الاثمان التعيين لا القبض ومثل قولهم
فيمن اشترى اباه وهو ينوي عن الكفارة ان العتيق اب فصار كالميراث فيقال
لهم فما حكم العلة فان قال وجب ان لا يجزئ عن الكفارة قيل له ماذا لا يجزئ وانما





وانما سبق ذكر العتيق والاب ذلك لا يجزئ عندنا فان قال وجب ان لا يجزئ عتقه قلنا
به وان قال اعتاقه لم يجده في الاصل ولم يقل به في الفرع ويظهر به فقه المسألة واما
صلاح الوصف فما سبق ذكره في انه لا يصح الا بمعناه الاثر فكل ما لم يظهر اثره
منعناه من ان يكون دليلا فان قال عدى الاثر ليس بشرط لم يقبل منه الاحتجاج
في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس لما قلنا في باب الترجيح انهما مالان لو قوبل
كل منهما بالآخر يحرم ربا الفضل فكان القبض شرطا فيه كما لو باع عينا بثمن وذلك لانا
نقول لا نسلم ان القبض شرط في بيع الثمن بالثمن بل الشرط عندنا التعيين لازالة صفة الدينية
الا ان التعيين في الاثمان لا يحصل ما لم يقبض فشرط القبض فيها لحصول التعيين لا لذاته
وفيما نحن فيه التعيين حصل بالاشارة بلا قبض فلا يشترط القبض فيضطر المعلل
الى بيان فقه المسألة وهو ان اشتراط القبض في الصرف ليس لازالة صفة الدينية بل
للصيانة عن معنى الربوا كالمساواة في القدر وكذلك ما يرد عليه منع الحكم قولهم فيمن اشترى
اباه ينوي عن الكفارة فانه يعتق ويخرج عن عهدة التكفير وقال زفر والشافعي يعتق الاب
ولا يخرج عن عهدة التكفير وكذا في سائر المحارم الا ان الشيخ وضع المسألة في الاب ليترتب
عليه خلاف الشافعي استدل زفر والشافعي على ذلك بقولهم ان العتيق اب اي موصوف
بصفة الابوة فكان شراؤه كالميراث في انه لا يقع عن الكفارة ونحن نقول له ما حكم هذه
العلة وهي قولك ان العتيق اب فان قال المعلل وجب ان لا يجزئ عن الكفارة قلنا
اي شيء لا يجزئ فانه ما سبق في الكلام الا ذكر العتيق والاب وعندنا ان العتيق لا يجزئ
عن الكفارة ولا الاب فان قال المعلل وجب ان لا يجزئ عتقه قلنا به اي سلمنا ان عتقه
لا يجزئ عن الكفارة وان قال لا يجزئ اعتاقه اي اعتاق المكفر للاب عن الكفارة قلنا
لا نسلم وجوده في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث بل يثبت جبرا فلا يصير
معتقا فكان هذا ممانعة الحكم في الاصل ولم يقل المعلل به في الفرع ويظهر بما ذكرنا من
السؤال والممانعة فقه المسألة وهو ان الشراء ليس باعتاق عند الخصم حقيقة لانه لاثبات
الملك لا لازالته والاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون المثبت للشيء مزيلا له وانما المؤثر
في العتق القرابة الموجبة للصلة والملك شرط له ولا تأثير في اثبات المثبت للشيء مزيلا
للشرط في اثبات العتق ثم العتق لما لم يحصل الا عند الملك سمي المشتري معتقا مجازا
لانه صاحب شرط كحافر البئر سمي قاتلا فكان العتق مستحقا بالقرابة بشرط الملك
فلا يتأدى به الكفارة اذ لا بد لها من الاعتاق كالعبد المحلوف بشرائه ونحن نقول
شرى القريب اعتاق بطريق انه متمم علة العتق اذ العتق عندنا مضاف الى
القرابة والملك جميعا اذ كل منهما مؤثر في ايجاب الصلة على ما يجيء ومتى تعلق الحكم
بعلة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك هنا فكان العتق
المضاف اليه مضافا الى الشراء بواسطته فينقلب الشراء اعتاقا بواسطة الملك

وقد اقترنت نية التكفير بالاعتاق فيصح بخلاف المحلوف بعتقه لان الملك هناك شرط
لا اثر له في استحقاق ذلك العتق فيكون معتقا بيمينه ولم يقترن بها نية الكفارة حتى
لو اقترنت جاز ايضا كذا في المبسوط والمراد من صلاح الوصف في هذا الموضع غير صلاح الوصف
المذكور في باب القياس لانه هناك عبارة عن الموافقة للعلل المنقولة من السلف واهل
الطرد متفقون معنا في ذلك واما هنا فان الشيخ فسره بما سبق ذكره في باب ركن القياس
من انه لا يصح الوصف الا بمعناه وهو الاثر وهذا تفسير العدالة فيما تقدم ولم يشترط
ذلك اهل الطرد فما لم يظهر اثره لا يصلح ان يكون دليلا فان قال المعلل ليس الاثر عندي
بشرط بل وجود الاطراد كاف لم يقبل منه هذا القول لانه في صدد الالزام على الخصم
والوصف بلا تاثير غير حجة عنده وما ليس بحجة لا يصلح به الالزام فلا يصح الاحتجاج
عليه به مثاله قولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة بعدم ممارستها
وجهلها بامور النكاح لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات هذا الحكم وهو اثبات الولاية
لانه لم يظهر له تاثير في موضع سوى محل النزاع واذا لم يكن صالحا لا يكون ملزما ويكون
كمثل كافر اقام بينة كافر على مسلم فانه لم يقبل منه لما قلنا من عدم صلاحيته للالزام
بقول الكافر والكاف في قوله كمثل كافر زائد كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء قال
وان نسب الحكم الى الوصف فلان نفي الوجود لا يكفي بالاجماع وذلك مثل قولهم في الاخ انه
لا يعتق على اخيه لعدم البعضية وكذلك لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه
ليس بمال كالحد عندنا لا يثبت بها لا لان ذلك ليس بمال وكذلك كل نفي وعدم جعل وصفا
لزمه فعلى تكون في حيز المنع ايضا وهو القسم الرابع وذلك لان نفي الوصف لا يكفي ونفي
الوجود الوصف لا تصلح حجة فبعض ما لا يكفي لا يصلح حجة وبه ينتقض الطرد اما
بيان الاولى فلما بينه الشيخ بالاجماع فان اهل الطرد يشترطون الاطراد وجودا وعدما
لان الوجود عند الوجود قد يكون بطريق الاتفاق في المنصوص عليه ولا يكون مناط الحكم و
كذلك العدم عند العدم على ما مر واما بيان الثانية فلما بينه الشيخ ايضا بقوله لانهم
يسلمون شرط صلاح الوصف للحجية بالمعنى الذي ذكر في باب ركن القياس لا بالمعنى
الذي ذكر هنا مع ان الوجود عند الوجود يتحقق بدونه واذا لم يكن كافيا فلا بد من
اقامة الدليل على نسبة الحكم الى الوصف فمن اضاف المعلل الحكم الى وصف بلا دليل صحت
ممانعة السائل نسبة الحكم اليه كما صح القول بالموجب فائدة في التحقيق منع اضافة الحكم
الى الوصف المذكور وهذه المناقضة عن التي في النسب تختص بالاصل وذلك كما في قولهم
في الاخ انه لا يعتق على اخيه اذا اشتراه لعدم البعضية كما في ابن العم فانا نمنع ان الحكم
اعني العتق في الاصل وهو ابن العم لم يثبت لعدم البعضية فان العدم لا يكون موجبا
لحكم بل لمعنى اخر وهو فقد القرابة وكذلك في تعليلهم لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد نقول لا نسلم ان الحكم وهو عدم الثبوت في الاصل وهو الحد بوصف



كونه ليس بمال لان النفي لا يصلح علة للايجاب بل امتناع الثبوت بشهادتهن
لزيادة شبهة يندرئ بها الحدود وهي شبهة البدلية في شهادتهن وكذلك كل نفي وعدم
جعل وصفا لزمه هذا الاعتراض والنفي والعدم هنا قيل مترادفان وقيل النفي تعرض
لجانب المعلل والعدم تعرض لجانب الوصف فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى
ما ذكرته قلنا جهلك لا يصلح حجة على الغير على انه لو سلم انه ليس فيه معنى اخر لا نسلم ان الحكم
ثابت به لجواز ثبوته بالنص او بالاجماع ثم المعلل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر
عنده صوابا كان او لا اذا عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا ما عندي
فان شاركتني لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك البيان حتى انظر فيه صحة وسقما
فان قال ذلك لا يلزمني ولا اظهره وان عرفته فهو عناد محرم صاحبه كاذب او فاسق
لكتمانه حكم شرع الحاجة الى اظهاره وذلك كل حرام قال رحمه الله النوع الثالث
وهو فساد الوضع وهذا ينقض القاعدة اصلا وهو فوق المناقضة لانها خلل مجلس
تحمل الاحتراز عنه في مجلس اخر واما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا مثاله تعليلهم
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما انه في الوضع فاسد
لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا فساد الوضع عبارة
عن كون قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة او كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم
الذي نيط به وانما قلنا كون قياس لان الفساد ليس غير القياس وسموه به مجازا وانما
قلنا على خلاف مقتضى ترتيب الادلة ولم نقل خلاف ما تقتضي الادلة لان القياس قد
يقع خلاف مقتضى النص كالتخصيص بالقياس بعد الخصوص ولا يجوز ان يكون مخالفا
في ترتيبه لان النص مرجح على القياس والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة
او يبطل به الجمع بين شيئين فرق الشارع بينهما او بالعكس من ذلك دكلمه او ليست
بالتي يعقد بها الحد لانها العناد الخلود دون الجمع قال شمس الائمة فساد الوضع في العلل
عندنا فيما الادارة في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد
تحقق العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه
فاما مع فساد الاداء فلا يصار الى تعديله لانه غير مفيد ثم تاثير فساد الوضع
اقوى من تاثير النقض لان بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة
فاما النقض فهو خلل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر لان العلة ان كانت
طردية يزاد عليها وصف اخر وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة
لما عرفه انها لا تحتمل المناقضة فبهذا تقدم على المناقضة مثال فساد الوضع تعليل
بعض اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء النكاح مع ارتداد
احدهما فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين ان كان قبل الدخول يقع الفرقة بينهما
من غير قضاء ولا انقضاء عدة لان اسلام احدهما يوجب الدين من غير تاكد النكاح

فيوجب الفرقة وان كان بعده يتأخر الفرقة الى انقضاء العدة واذا ارتد احدهما ان كان
قبل الدخول تقع الفرقة من غير انقضاء وانقضائها لما مر وان كان بعده يتأخر الى
الانقضاء لان هذه فرقة جاءت بسبب طارئ على النكاح وقد تأكد بالوطء فيتأجل الى
انقضاء العدة كالطلاق وقلنا انه اي تعليلهم في المسألتين فاسد في وضعه لان
الاختلاف في المسألة الاولى حصل باسلام احدهما وبقاء الآخر على الاسلام والحكم يضاف
الى الحادث والى آخر الوصفين وجودا والحادث في المسألة الاولى الاسلام وكذا
آخر الوصفين فيها هو فلو اوجبنا الفرقة لوجبت اضافتها اليه لان الاختلاف
حدث به وذلك لا يجوز لان الاسلام جعل عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا
لها فكان الوصف سببا لخلاف ما نيط به من الحكم وفي الثانية الحادث وآخر الوصفين
الارتداد فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس و
المال والنكاح مبني على العصمة فكان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق
الارتداد فاسدا في وضعه هذا معنى قول الشيخ لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق
والردة لا يصلح عفوا الا انهما في نهاية القبح قال رحمه الله ومثاله قولهم في الصوم
اذا صح بنية النفل انه يتأدى الفرض لانه يتأدى باطلاق النية فكذلك بنية
النفل وهذا فاسد في الوضع لان العلماء انما اختلفوا في حمل المطلق على المقيد و
اعتباره به وهذا حمل المقيد على المطلق واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع
ومثله التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح فاسد في الوضع لان الطعم يقع
به القوام فلا يصلح للتحريم والحرية عبارة عن الخلوص يصلح للتحريم الا بعارض
الضرورة وهو ان لم يصح حجة الاسلام اذا صح بنية النفل جاز عن حجة الفرض
عند اصحاب الشافعي وعندنا يقع عما نوى فانه لا يتأدى بمطلق النية
فكذا بنية النفل وهذا اي اعتبار نية النفل بمطلق النية فاسد في وضعه لان العلماء
في حمل المطلق على المقيد مختلفون مع توهم استلزام المقيد له وهذا حمل المقيد
على المطلق واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع لاستلزامه الغاء صفة زائدة
منصوص عليها بلا دليل فان قيل يشكل هذا بصوم رمضان فانه يتأدى بنية
النفل عندكم وفيه حمل المقيد على المطلق اجيب بان الغاء وصف النفلية فيه
ليس بلا دليل ولا بطريق الحمل فان الحمل على عكسه غير جائز عندنا فضلا عن هذا
بل باعتبار تعينه شرعا ولهذا لو نذر ان يصوم رمضان وصامه بنية النذر
وقع عن الفرض لتعينه بخلاف الحج اذ هو غير متعين شرعا ولهذا لو نذر ان يحج في
هذه السنة مثلا وحج بنية النذر لا يقع عن الفرض بل عما نوى فان قيل
هذا اعتبار المقيد بالمطلق بالوصف الجامع وهو قياس لا حمل اجيب بان
هذا الاعتبار يستلزم الغاء القيد ولا معنى للحمل سوى هذا وقد ذكرنا ان الائمة العلماء





القيد بل نقول انه جائز بنية النفل لانه يصير المراد منه المطلق حتى يلزم الالغاء والاولى
ان يقال قد ذكرنا في الاستدلالات الفاسدة ان المطلق والمقيد متضادان وح
لا يصح قياس احد الضدين بالآخر قوله ومثل التعليل بالطعم علل اصحاب
الشافعي تحريم الربوا بالطعم قالوا لما تعلق بالمطعوم بقاء النفس شرط فيه شرط
زائد وهو الشهود وقلنا هذا فاسد في الوضع لان الطعم يقع به القوام وما تعلق به
قوام النفس فالسبيل فيه الاطلاق اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فلانه يدل على
شدة الحاجة اليه وما يشتد اليه الحاجة يتوسع كاباحة الميتة في المخمصة والمار والعلف
والعوار فلا يصلح للتحريم بخلاف النكاح فانه يرد على الحرة والحرية تنبئ عن الخلوص
يقال هو حر اي خالص قال الله تعالى نذرت لك ما في بطني محررا اي مخلصا
من اعمال الدنيا والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم
ويثبت الحل بعارض الحاجة الى بقاء النوع وما ثبت بالعارض يجوز ان يتوقف
على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل الطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشيء اكله قال
رحمه الله ومثله قولهم في المجنون انه لما نافى تكليف الاداء نافى تكليف القضاء وهو
فاسد لان الوجوب في كل الشرائع بطريق الجبر والاداء بطريق الاختيار كما قيل في النائم
والمغمى عليه والقضاء الذي هو بدل يعتمد انعقاد السبب للاداء على الاحتمال فصار
هذا التعليل مخالفا للاصول المجنون ان زاد على يوم وليلة في الصلوات وعلى شهر
في الصوم يكون مسقطا للاداء والقضاء وان كان اقل لا يسقط القضاء عندنا وقال
الشافعي رحمه الله يسقط القضاء في مدة جنونه قليلة كانت او كثيرة لان الجنون ينافي
التكليف بالاداء وما نافى التكليف بالاداء نافى التكليف بالقضاء اما الاولى فلانه
بالخطاب والخطاب عنه ساقط بالاتفاق واما الثانية فلان وجوب القضاء يبتني
على وجوب الاداء فما لم يجب الاداء لم يجب القضاء وقلنا هو اي اعتبار انتفاء القضاء
بانتفاء الاداء فاسد في الوضع لان نفس الوجوب في كل الشرائع اي المشروعات ثابت
جبرا بلا اختيار العبد وهو في حق المجنون ثابت لانه يعتمد انعقاد السبب وقيام
الاهلية والجنون لا يزيل الاهلية لانها بالذمة كما سنذكر والاداء اي وجوب الاداء
بطريق الاختيار يعني يثبت جبرا في حال تحقق للعبد اختيار الفعل وتركه وفي
حال القدرة وهو ثابت في حق المجنون كما في النائم والمغمى عليه لان ثبوتها حقيقة
ليس بشرط بل الشرط توهمها وهو قائم بزوال الجنون ساعة فساعة كما في النائم
والمغمى عليه والقضاء الذي هو بدل الاداء يعتمد انعقاد السبب مع الاحتمال اي
وجه يحتمل ان يفضي الى الاداء كما في الحلف على مس السماء فكان التعليل
لانتفاء القضاء بانتفاء الاداء مخالفا لهذه الاصول فكان فاسدا قال القاضي
ابو زيد اثر الجنون في تأخير لزوم الفعل حتى لا يأثم بتأخيره دون اصل

الايجاب كالنائم والمغمى عليه فجعل ما تسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب
حكم بخلاف النص والاجماع فيكون فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث
وبالاجماع اتفاق العلماء على وجوب القضاء على النائم ويمكن رد هذا التعليل بطريق
الممانعة ايضا وهو ان تكون يقال قولكم وجب القضاء يبتني على وجوب الاداء فا
ن المراد منه وجوب الاداء حقيقة او على الاحتمال والاول ممنوع فانه منتف في حق
النائم والمغمى عليه والقضاء واجب بالاجماع والثاني هو المطلوب ولا يمنع وجوب القضاء
فان قيل هذا البيان مبني على مغايرة نفس الوجوب الاداء والشافعي لم يقل به فالجواب
ان الاصول قد دلت على مغايرتهما فانه محجوج بالنائم والمغمى عليه فلا يحتج هذا قلنا فاسد
في الوضع وقيل انه رد المختلف على المختلف ورد بانه لا يكون فيه فساد الوضع والجواب
فان رد المختلف على المختلف في حيز الاستدلال فاسد الوضع لان فيه اسناد الحكم و
هو الالزام الى غير مقتضيه وهو رد المختلف على المختلف قال رحمه الله وكذلك
قولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منع بقدر ما يوجد هذا فاسد ايضا
في الوضع لان الفصل بين اليسير والحرج في حقوق صاحب الشرع مستمر في اصول الشرع
كالحيض يسقط الصلوة دون الصوم والسفر اثر في الظهر دون الفجر وكالحيض اذا
تخلل في كفارة القتل لا يوجب الاستقبال بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا
نذر ان تصوم عشرة ايام متتابعة لما ذكرنا فكذلك ههنا في الاستغراق حرج
وليس في القليل حرج مثله ولا كلام في الحدود الفاصلة ولا حرج في استغراق الاغماء
لانه قل ما يمتد شهرا او في الصلوة استوى الاغماء والجنون في الفتوى وان اختلفا
في الاصل فكان القياس في الاغماء ان لا يسقط واستحسنت في الكثير وكان القياس
في الجنون ان يسقط واستحسنا في القليل لانهما سواء في الطول والامتداد الداعي
الى الحرج والصبا ممتد ايضا وبخلاف الكفر لانه ينافي الاهلية وينافي استحقاق ثواب
الآخرة بخلاف الجنون اي ومثل المذكور في هذه المسئلة قولهم ما يمنع القضاء
اذا استغرق شهر رمضان وهذا ظاهر وما منع استغراقه منع قدر ما يوجد
منه كالصبا والكفر لشمول العلة وهو عدم العقل والفهم وقلنا هذا التعليل فاسد
في الوضع لانه يجمع بين الشيئين فرق الشارع بينهما وذلك لان الفصل بين اليسير والحرج
في حقوق صاحب الشرع مستمر في اصول الشرع حتى يسقط ما ادى الى الحرج كالحيض
يسقط الصلوة لانها تلزمها في كل يوم خمس مرات فلو اوجبنا القضاء لادى الى
تضاعف الواجبات عليها في زمان الطهر ولم يسقط ما لم يؤد اليه كالصوم فانه
فانه لم يكن في السنة الا شهر واحد واكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة فايجاب عشرة
او دونها في احد عشر شهرا لا يؤدي الى تضاعف الواجب في وقته فلم يسقط فيه
حرج والسفر اثر في الظهر لا الفجر لان في اداء الاربع حالة السفر حرج الانقطاع





عن الرفقة ما ليس في اداء ركعتين وكالحيض اذا تخلل في كفارة القتل يعني الصوم الواجب
فيها بصفة التتابع فلو الزمنا ها الاستقبال رعاية للتتابع لوقعت في الحرج بخلاف كفارة
اليمين عندنا لان التتابع في كفارة اليمين غير شرط عند الشافعي وعندنا شرط لعدم الحرج
كما اذا نذر ان تصوم عشرة ايام متتابعة وقوله لما ذكرنا دليل المجموع اي هذا المجموع
ثابت لما ذكرنا من ثبوت الفصل بين اليسير والحرج فكذلك ههنا اي في الجنون في الاستغراق
حرج في ايجاب القضاء بتضاعف العبادة في وقتها وليس في ايجاب القضاء في الجنون القليل
حرج مثل الحرج في الاستغراق ولا كلام في الحدود الفاصلة يعني لا نزاع في ثبوت الفصل بين
اليسير والحرج على حدود اعتبرها الشرع انما النزاع في ان القليل من الجنون ليس مثل
الكثير في سقوط القضاء اذ الكثير مستلزم للحرج دون القليل فنثبت ان سقوط القضاء
في الكثير للحرج لا للجنون وهو معدوم في القليل فكان الحاق احدهما بالآخر فاسدا
في الوضع قوله ولا حرج في استغراق الاغماء ايضا لاستلزامه تضاعف الواجب
كالجنون واللازم باطل للزوم القضاء فالملزوم مثله فكذلك الاستغراق في الاغماء غير
متحقق غالبا فان الانسان قلما تعيش شهرا غالبا ولا يأكل شيئا ولهذا استويا في الفتوى
اي في الحكم بين الجنون والاغماء في الصلوة حتى كان الاغماء الزائد على يوم وليلة مسقطا كي
الاصل فان الجنون مما يمتد كالصبا والاغماء مما لا يمتد ومعنا هما مستويان في حكم الصلوة
وان اختلفا في ذاتيهما فان بالجنون يزول العقل وبالاغماء لا فعلى هذا كان القياس
في الاغماء ان لا يسقط وان كثر كما في النوم واستحسنا في الكثير وهو يوم وليلة فجعلناه
مسقطا للحرج وكان القياس في الجنون ان يسقط لزوال العقل فيه واستحسنا في الكثير
وهو يوم في القليل فلم نجعله مسقطا لعدم الحرج وقوله لانهما سواء متعلق بقوله
استوى الاغماء والجنون اي هما مستويان في الامتداد في الصلوة الداعي الى الحرج بخلاف
الصوم لان الجنون فيه ممتد لا الاغماء وقوله والصبا ممتد ايضا يعني هو غير متنوع الى
ممتد وغيره في نفسه بل هو ممتد كالجنون في الصوم والصلوة والاغماء في الصلوة واذا
كان ممتدا لا يتحقق الحاقه بالعدم فيتحقق فيه الحرج في ايجاب القضاء فكان
استغراقه للشهر وعلاقته بقوله قوله وبخلاف الكفر عطف على قوله والصبا
ممتد من حيث المعنى وتقريره بخلاف فانه ممتد ليس الا وبخلاف الكفر لا يجب فيه
القضاء وان كان قليلا لانه ينافي الاهلية اي اهلية العبادة لعدم اهلية ثوابها
فان الكفر ينافي استحقاق ثواب الآخرة ويسقط عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية
كما سنذكره في باب الاهلية فلا يمكن الحاق القضاء به بخلاف الجنون لانه لا ينافي
الاهلية لما بينا ولهذا بقيت عليه عباداته التي اداها في حال الافاقة ولا يجب
عليه اعادة حجة الاسلام بعد الافاقة قال رحمه الله وكذا التعليل
لتعيين النقود اعتبارا بالسلع ولفسخ البيع بافلاس المشتري اعتبارا

بالعجز عن التسليم المبيع فاسد في الوضع هذه للايثار بالاعيان وهذه لالتزام الديون
قال الله تع اذا تداينتم بدين اي تبايعتم بنسيئة فبطلت وجوه المقايس في ذلك جملة
على ما عرف شرحه في موضعه ذهب الشافعي رحمه الله الى ان الدراهم والدنانير
تتعلق بالتعيين في المعاوضات والى ان للبائع الفسخ اذا افلس المشتري
قبل نقد الثمن وعلل للاولى بان التعيين تصرف مفيد صدر من اهله مضافا
وما كان كذلك يكون صحيحا لا محالة اما انه مفيد فلافادته الملك في العين ومن اقوى
من افادة في الذمة واما صدوره من اهله فلان الفرض في كون البيع عاقلا
بالغا حرا واما مصادفته المحل فلانها اعيان موجودة قابلة للتعيين ولهذا
تعينت في الوصية والهبة والشركة والوكالة واما ان كل تصرف صادر عن
اهله في محله صحيح فلظاهر وعلل للثانية بان الثمن احد عوضي العقد فالعجز
عن تسليمه يوجب الفسخ للبائع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الاخر يعني المبيع
اذا عجز البائع عن تسليمه بالاباق ونحوه ان كان عينا وبالانقطاع عن ايدي الناس
ان كان دينا كالسلم وقلنا هذا التعليل فاسد في الوضع في المسئلتين جميعا لافضائه
الى الجمع بين شيئين فرق الشارع بينهما واذا كان الفرق محققا لا يكون الحكم مضافا
الى المشترك فيكون القياس فاسدا اما في المسئلة الاولى فلان الشرع شرع شرط
في البيع وجود المبيع ونهى عن بيع ما ليس عنده الا في موضع الضرورة وهذا بالاتفاق
ولم يشترط فيه وجود الثمن بدليل جواز الشراء في الذمة مع القدرة على التعيين
وهذا ايضا بالاتفاق واذا كان تكون حكم البيع في جانب المبيع ثبوت الملك و
واستحقاق العين لا وجوده في الذمة وفي جانب الثمن وجوده ووجوبه في
الذمة فاذا اشترى شيئا يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد
فصار موجودا به فالجمع بينهما جمع بين المفترقين شرعا وفيه بحث اما اولا فلان
ما ذكرتم من التفرقة انما هو مقتضى البيع المجرد عن التعيين وليس كلامنا في ذلك وانما
الكلام فيما اذا عين هل يكون متعينا لا يجوز استبداله بمثله اولا وما ذكرتم لا يفيد
نفيه واما ثانيا فلان الشرع انما فرق بينهما من حيث اشتراط الوجود في احدهما دون
الاخر فالجمع بينهما من هذا الاعتبار يكون فاسدا لمخالفة الشرع واما من جهة اخرى
فلا نم فساده الا يرى انا شرطنا لصحته كون البدلين مالا متقوما مجمعا بينهما من
هذه الجهة وان كانت التفرقة المذكورة موجودة لان التفرقة بينهما لم يكن من هذه
الجهة والجواب عن الاول ان كلامنا ان قياس الثمن على المبيع في التعيين فاسد
لان التعيين في الثمن ان كان واجبا لزم ان لا يجوز بدونه وليس كذلك بالاتفاق
وان كان جايزا فليس في الاصل كذلك فانه فيه واجب فلا يكون الحكم مضافا الى
المشترك فان قيل ليس كلامنا في مطلق التعيين بل هو فيما اذا عين العاقدان



وحينئذ يقول بوجوبه فالجواب انه عين الاول لان التعيين بصفة الاختصاص بصورة
ما ليس بموجود في الاصل فيكون القياس فاسدا وعن الثاني ان جهة التعيين مستلزم جهة
الوجود لا محالة فكان الجمع من حيث التفرقة والجمع بينهما من حيث المالية والتقوم ليس
اشتراطا بالقياس بل لان ركن البيع مبادلة المال بالمال فما لم يكونا لا يتحقق البيع
الصحيح واما في المسئلة الثانية فلان القدرة على تسليم المبيع شرط جواز العقد
لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وذلك للعجز عن التسليم
والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط له بالاتفاق واذا كان كذلك كان العجز عن
تسليم المبيع يوجب الخلل في موجب العقد فيثبت للعاقد حق الفسخ دفعا للضرر ر
عن نفسه ولا كذلك الثمن وهذا لان عدم المبيع يوجب الخلل في موجب العقد
فيثبت للعاقد حق الفسخ دفعا للضرر عن نفسه ولا كذلك الثمن وهذا لان
عدم المبيع يفضي الى مخالفة اعتبار الشارع حيث شرط وجوده لصحة البيع
وعدم الثمن لا يفضي الى مخالفته حيث لم يعتبر وجوده حتى يكون عدمه مخالفا
يؤيده جواز اسقاط حق قبض الثمن بالابراء وعدم جوازه في المبيع المعين
قبل القبض فانه لو وهبه للبائع وقبله كان نقضا للبيع فاثبات حق الفسخ
بلا تمكن خلل في موجب العقد اعتبارا بثبوته عند تمكن الخلل في موجبه
فاسد في الوضع ولا يلزم تمكن المولى من الفسخ عند عجز المكاتب عن اداء البدل
مع ان ذلك عجز عن اداء ثمنه لان موجب عقد الكتابة به فهو فوات الملك
هي لا يسبق الاداء وبالعجز عنه تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد
قوله لما عرف اي في هذا الكتاب في باب شروط القياس او في موضع اخر اشارة
الى ما ذكرنا من التفرقة بين البدلين في المسئلتين فانه مبناهما لما كان واحدا ذكر
وجه التفرقة بين البدلين ذكرها الشيخ جملة واشار اليهما دفعة وقوله والمبايعات عات
تخالف التبرعات اشارة الى الجواب عما عين الشافعي النقود في المبايعات
بالتبرعات فان هذه اي التبرعات للايثار بالعين لا لايجاب شيء في الذمة
وهذه اي المبايعات لايجاب بدل في الذمة فكان اعتبار ما هو شرع للايثار
للالتزام في الذمة بما هو مشروع لنقل الملك او اليد في العين من شخص الى شخص
اخر في صحة التعيين فاسدا في الوضع واستدل الشيخ على ان المبايعات للالزام
البدل في الذمة بقوله تعالى اذا تداينتم بدين وفسره بقوله اذا تبايعتم
بنسيئة ووجه الاستدلال ان الله تع ذكر الدين في المبايعة فدل على ان الدينية
معتبرة فيها ولا يخلو اما ان تكون في الجانبين او في جانب المبيع او في جانب
الثمن ولا سبيل الى الاول لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الكالئ بالكالئ
لا يقال قوله تداينتم يقتضي المداينة من الجانبين والحديث لا يعارضه لانه

من ملاحا ولان قوله بدين يتعلق ذلك فان الباء انما يدخل في الثمن فيكون تداينتم بمعنى
تبايعتم كما ذكره الشيخ واطلق الدين بطريق المشاكلة ولا الى الثاني لما ذكرنا ان
الباء تدخل الاثمان وجواز السلم بطريق الرخصة بالاجماع فبقي الثاني ولقائل ان
يقول الآية دلت على ان نوعا من البياعات تستحب فيه الكتابة ولا ينفي جواز بيع
العين بالعين وهو جائز بالاجماع فلما جاز ذلك جاز ان يتعين الثمن فيه بدليله
والجواب ان البيع العين بالعين من غير تعين لا ينافي الآية من وجه لجواز
استبداله بغيره فصار كانه ثابت في الذمة يتادى باى نقد كان فجوز ان يثبت
بقوله واحل الله البيع واما اذا تعين فلم يجز استبداله بغيره فصار منافيا للدين
من كل وجه فاعتباره يكون منافيا للنص بالقياس وذلك فاسد في الوضع لكونه
على خلاف مقتضى ترتيب الادلة قوله فبطلت وجوه المقايسة في ذلك جملة
معناه اذا ثبت ما ذكرنا بطلت وجوه المقايسة اى القياس الظاهر والاستحسان ن
والقياس الطردي والاخالة والمؤثر في ذلك اى فيما ذكرنا من تعيين النقود فان
بما ذكرنا ظهر فساد الوضع وما كان فاسد الوضع لا يتاتى فيه هذه الاقيسة لانها
تفتقر الى صلاح الوصف ومع ظهور الفساد لا يكون صالحا وقيل الاظهر ان المراد
به انواع المقايسة فيما ذكرنا فيما تقدم من الامثلة والمقاييس جمع مقياس من
اوزان الآلة فالمعنى ان المعاني التي هي الآلات الاقيسة في هذه المسائل
باطلة او المراد بالمقاييس نفس القياس والضمير في شرحه راجع الى البطلان
ومن يوضعه الى الشرح وموضع الشرح الكتاب المطولة كالمبسوط والاسرار وغيرهما
قال رحمه الله واما النوع الرابع وهو المناقضة فيلجئ الى القول بالاثر
ايضا مثل قول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف
افترقا لانه ان قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما قد افترقا
في عدد الاعضاء وفي قدر الوظيفة وفي نفي الفعل وان قال وجب ان يستويا
في النية انتقض ذلك بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان
فقه المسألة وهو ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل بالعين نجاسة فكان ن
كالتيمم في شرط النية لتحقيق التعبد بخلاف غسل النجس ونحن نقول ان
الماء في هذا الباب عامل بطبعه وكان القياس غسل كل البدن لان
مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وانما البدن موصوف به فوجب غسل
كله الا ان الشرع اقتصر على الاطراف الاربعة التي هي منبع حدود البدن
وامهاتها في هذا المعنى تيسيرا لكثرة وقوعه وتعتاد تكراره واقتصر على
القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ودم الحيض والنفاس فلم يكن التعدي
عن موضع الحدث الا قياسا وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل





من الطهارة الى الحدث فاما الماء فعامل بطبعه والنية للفعل القائم بالماء لا للوصف
القائم بالمحل فكان مثل غسل النجس بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا وانما صار
مطهرا عند ارادة الصلوة بعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا ايستغني عن النية ايضا
ومسح الراس ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله اليه بضرب من الحرج مثبت
ان النية لا تشترط للتطهير ولا يجوز ان يشترط لتصير قربة لانا نسلم ان النية لتصير
قربة شرط لكنا لا نسلم انه لم يشرع الا قربة بل شرع بوصف القربة وبوصف
التطهير ايضا كغسل الثوب والصلوة تستغني في ذلك عن وصف القربة
وانما تحتاج فيه الى وصف التطهير حتى ان من توضا للنفل صلى الفرائض ومن توضا
لفرض صلى به غيره والله اعلم النوع الرابع من اقسام اول الباب المناقضة
وقد مر تفسيرها وهي ايضا تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام
من المتقدمة اذ المخلص منها ببيان الفرق ودفع ورود النقض ولا يتحقق ذلك
الا بالعدول من ظاهر الطرد الى بيان المعنى ان لم يجعل ذلك انقطاعا فاما
اذا عد انقطاعا كما هو مذهب البعض فلا ينفع في ذلك بيان التاثير وذلك مثل
قول الشافعي رحمه الله وهو تمكنه منقول له عنه في الوضوء والتيمم انهما طهارتان يعني للصلوة
فكيف افترقا وهو استفهام للانكار وانكار التفرقة يوجب التسوية فيقال
ان اراد انه وجب التساوي بينهما مطلقا كان باطلا لافتراقهما في عدد الاعضاء فان
التيمم يؤدى في عضوين وفي قدر الوظيفة فان التكرار الى الثلث في الوضوء مسنون
في التيمم مكروه بالاجماع او وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء والاستيعاب بالتراب
غير شرط بالاجماع وانما الخلاف في الاستيعاب بالمسح ففي رواية الحسن ليس
بشرط ايضا وفي ظاهر الرواية شرط ويمكن ان يكون مراده ما ذهب اليه الشافعي
في احد قوليه من مذهب الاوزاعي وابي بكر الاعمش ان التيمم الى الرسغ فيكون
من قبيل الالزام على مذهب الخصم وفي نفي الفعل فان الواجب في احدهما الغسل
وفي الآخر المسح وهما مفترقان وان اراد وجوب التساوي في النية انتقض
بغسل الثوب النجس والبدن اذا تنجس فانهما طهارتان للصلوة وليست النية
شرطا فيهما فيضطر المجيب عند النقض الى بيان فقه المسألة اى التاثير الذي
يندفع به النقض ويظهر الفرق وهو ان نقول الوضوء تطهير حكمي وما كان
كذلك يكون القصد شرطا فيه اما انه تطهير حكمي فلانه لا يعقل بالعين نجاسة
يعني ليس في محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة
وحكما حتى لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته فيكون امرا تعبديا
وما كان تعبديا يحتاج الى القصد كالتيمم بخلاف غسل النجاسة لانه معقول
المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا التعبد فلا يتوقف

بلى النية وح نقول بطريق المنع لا نم ان الوضوء تطهير حكمي فان الماء في باب الغسل
عامل في التطهير بطبعه كما انه مزيل ومروٍ بطبعه وما كان عاملاً بالطبع لا يحتاج الى
قصد اما انه عامل بطبعه فلانه خلق طهورا قال الله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا
والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة وهو مبالغة
في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في الغير لان الطهارة غير مقولة على افراده
بالتشكيك واما ان ما كان عاملا في شيء بطبعه لا يحتاج الى قصد فكما في الاثر وآثار الازالة
المحسوسة قوله وكان القياس يمكن ان تكون سندا اخر للمنع وتقريره لا نم ان الوضوء
تطهير حكمي والحال ان القياس غسل كل البدن وذلك لان مخرج النجاسة غير موصوف
بالحدث وحده اذ لا يقال دبر محدث وفرج حائض ولا يشترط غسله ولو كان
هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الغسل بل البدن كله موصوف
به شرعا وعرفا وحقيقة اما شرعا فلان يغسل المخرج وحده ولا يجوز
اداء الصلوة واما عرفا فلانه يقال رجل محدث كما يقال رجل عالم ان العلم قائم
بالقلب واما حقيقة فلانه لا يصح نفيه اذ لا يقال هو ليس بمحدث بل فرجه
محدث بل تكذب واذا كان البدن كله محدثا والتطهير للمحدث واجب فكان
الواجب غسل كل البدن فلا يكون الوضوء تطهيرا حكميا لكن الشرع اقتصر
على اطراف البدن الاربعة التي هي مثل حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي
الطول وباليدين العرض وهي مثل امهات البدن اي اصوله في الحس
لانها مواقع النظر اليها ومواضع اصابة الغبار تيسيرا فيما يكثر وقوعه ويعتاد
تكراره وهو الحدث الخفيف لان غسل هذه الاعضاء ايسر من غيرها وافق على
القياس وهو غسل كل البدن فيما لا حرج فيه لقلة وقوعه وعدم اعتياد تكراره
وهو الحدث الغليظ كخروج المني على وجه مخصوص ودم الحيض والنفاس وعلى
هذا لم يكن التعدي اي تعدي الغسل من موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء
الاربعة بل الى جميع البدن الا موافقا للقياس لاتصاف جميع البدن بالحدث الا ان
الاقتصار مع المقتضي لغسل جميعه خلاف القياس وذلك لا يجعل الغسل
في هذه الاعضاء مخالفا للقياس بل عدم غسل غيرها خلاف القياس ومنهم من ظن
ان الشيخ قال وانما تغير بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة
الى الخبث وهو بصدد ان يبين ما هو المعقول وما هو غير المعقول في هذا
الباب واتى بكلمة انما الدالة على تأكيد الاثبات فيكون تنبيها على ان غير المعقول
هو هنا والجواب انه اشار الى ذلك بقوله واقتصر على القياس فيما لا حرج منه
وذلك يشير الى ان الاقتصار ليس على القياس فان قيل فعلى هذا قد
علم من كلامه ان الوضوء معقول وانما الاقتصار غير معقول وبذلك يتم غرضه

تكذب



فما فائدة قوله وانما تغير بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل الى آخره فالجواب ان فائدته
اشارة الى جواب سؤال وتمهيد اشارة الى جواب ما يقال ان تطهير هذه الاعضاء لما كان
معقول المعنى وجب ان يجوز بسائر المائعات الطاهرة على اصلكم كازالة النجاسة العينية
فقال التعدي عن موضع الحدث قياس لا تغير وانما تغير بالنص على خلاف القياس محل
الغسل من الطهارة الى الحدث لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرعا
وحقيقة لكنه غير ثابت حسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت
الخبث في المحل ليكون الغسل ازالته فكان اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول
المعنى والشرع اثبته في حق الماء فبقيت النجاسة حكما في حق سائر المائعات
وتمهيد لجعل غسل الاعضاء في الوضوء مثل غسل النجس فانه قد ثبت ان وصف
المحل بالخبث لا يحتاج الى نية لثبوته فيه قبلها ولهذا كان الشرط عند الخصم
نية رفع الحدث لا اثباته فلم يبق الا ان تكون النية لاجل الفعل القائم بالماء وهو
التطهير فلو كانت شرطا لذلك لكانت شرطا في غسل النجس وهو باطل بالاتفاق
بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا لانه بحسب طبعه ملوث وانما صار مطهرا عند
ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة وقصد وبه مطهرا يستغني عن النية ايضا
قوله ومسح الرأس ملحق بالغسل جواب سؤال تقريره المسح شرع في الوضوء
مطهرا غير معقول المعنى لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فينبغي ان
يشترط فيه النية كما في التيمم تقرير الجواب انه ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل
اخذ حكمه واستغنى عن النية وقوله فثبت ان النية لا تشترط للتطهير وهو حاصل
ما لزم من الجواب وقوله ولا يجوز ان تشترط لتصير قربة جواب عن طريقة اخرى للشافعي
في هذه المسألة وهي قوله الوضوء عبادة والعبادة لا تتأدى بدون النية فالوضوء لا يتأتى
بدونها اما انه عبادة فلانه ما يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وكلمة الثواب وكل ذلك
موجود فيه واما ان العبادة لا تتأدى بدون النية فذلك من المسلمات لتمتاز العادة
عن العبادة فقال لا يجوز ان يشترط لتصير قربة لانا نسلم ان النية لتصير قربة شرط
ولكن ليس كلامنا في ذلك وانما كلامنا في ان الوضوء هل شرع منحصرا في كونه قربة ام شرع
بوصف كونه تطهيرا ايضا كغسل الثوب والاول ممنوع والثاني مسلم ولكن الصلوة
ولكن الصلوة مستغنية في ذلك اي في كون الوضوء من شرائطها عن وصف القربة لان
النصوص التي اوجبت اشتراطه للصلوة لا تدل على تعلق جوازها بوصف القربة وانما
تحتاج الصلوة في ذلك اي في كون الوضوء من شرطها الى صفة التطهير لتصير العبد
اهلا للقيام اليه اشار بقوله تع ولكن يريد ليطهركم وما ذلك الا تطهير البدن للصلوة
فهي كتطهير الثوب والمكان والصلوة لا تحتاج اليهما بوصف كونهما قربة فكذا
الى الوضوء يؤيده ان من توضأ للنفل يجوز له ان يصلي به الفرائض ومن توضأ

للفرض يتصلى به غيره فهي كالسعي الى الجمعة والجهاد في ان المقصود اقامة الواجب
فباي وجه كان سقط الامر وكذلك الوضوء على اى وجه حصل به تطهر البدن يتاتى به
الواجب وهذا في غاية الوضوح بالنسبة الى الامور الغير المقصودة بالذات قال
رحمه الله ومثله قوله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء وهو باطل بالبكارة
وكل ما لا يطلع عليه الرجال فيضطره الى الفقه وهو ان يقول ان شهادة النساء حجة
ضرورية فكانت حجة في موضع الضرورة وما يتبدل في العادة بخلاف النكاح فيظهر به
فقه لا نا لا نسلم ان هذه الحجة ضرورية بل هي اصلية الا ان فيها ضرب شبهة وهي مع ذلك
اصلية لان عامة حقوق البشر تظهر هذه الحجة في احتمال الشبهة والنكاح من جنس
ما يثبت بالشبهات فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات في اصل الوضع فبطل القياس
من كل وجه الا ترى انه يثبت مع الهزل الذى لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت
به المال اولى اى ومثل قوله في الوضوء قوله في النكاح في الانتقاض قال الشافعي
رحمه الله النكاح لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال فلا يثبت
بشهادة النساء وهو التعليل بعد كونه باطلا لكونه تعليلا كما تقدم باطل اى
منتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال كالولادة وعيوب النساء فان شهادتهن
مقبولة مع انها ليست بمال فيضطر المعلل وروده النقض الى الفقه اى المعنى الذى
بني الشافعي حكمه عليه وهو ان يقول شهادتهن سواء كانت منفردة او منضمة
الى الرجال حجة ضرورية لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال لقوله
فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان وكذلك نقصان عقلهن وقلة ضبطهن واختلاف
ولايتهن في الامارات وغير ذلك مخلة لما هو في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول
فكانت حجة بانفرادهن في موضع الضرورة كالبكارة وما لا يطلع عليه الرجال ومنضمة
الى شهادة الرجال فيما يتبذل عادة وهو الاموال لانها مبتذلة والتجارة دائمة فلو لم
تقبل شهادتهن فيها لضاق الامر فقبلت توسعة ودفعا للضرورة بخلاف النكاح
فانه عقد على الابضاع ولا يجوز الابتذال فيها والاباحة فكانت اعظم خطرا من الاموال
ولهذا اختص بشرط الشهود فيظهر ببيان ان شهادتهن حجة ضرورية فقه
المسئلة لاصحابنا لانا نحتاج الى منع ضرورتها وبيان مستنده ومبناها على بيان
المعنى فيظهر الفقه من جانبنا بان نقول لا نسلم ان شهادتهن ضرورية بل هي اصلية
كشهادة الرجال اذ الاداء يصير اهلا للشهادة بالولاية ومبناه الحرية والعقل
والنساء فيهما مثل الرجال اما ان مبناها الحرية والعقل فظاهر واما ان النساء فيهما
كالرجال لان الكلام في شهادة الحرائر وعقلهن معتبر في التكليف بالاجماع والعقل المعتبر
ثم يكون مناطا لها لان الاطلاع على غايته غير ممكن او متعسر كما سنذكره والقبول يبتنى
على العدالة وانتفاء التهمة ولهن عدالة مثل الرجال ولهذا قبلت منهن رواية الاخبار



الا ان فيها نوع شبهة وهي شبهة البدلية ظاهرا لا حقيقة فان شهادتهن مقبولة مع وجود
الرجال بالاجماع وهي لا تخرجها عن كونها اصلية لان عامة حقوق البشر تظهر هذه الحجة
في احتمال الشبهة فانها تثبت بشهادة رجلين وهي لا تخلو عن احتمال كذب وسهو وغلط وان ترجح
جانب الصدق فكما انها باحتمال الشبهة لا تخرج عن كونها اصلية فكذا هنا وعلى هذا كان الواجب
قبول شهادتهن منفردة الا ان الشرع لم يقبل خلاف القياس والحاصل ان شهادتهن
حكم مخصوص بالاموال على خلاف القياس فكانت ضرورية فالاصل عدم القبول عنده
وعندنا الاصل القبول وعدمه على خلاف القياس وهو الحق لان عدم القبول انما يكون
اصلا ان لو ظهر الخلل فيما هو ركنها ولم يدل على ذلك دليل بل قد قام الدليل على ما بينا
ان ما هو الركن موجود كاملا فيكون القبول اصلا والعدم على خلاف القياس فثبت انها اصل
ولكن فيها نوع شبهة فما يسقط بالشبهات لا يكون حجة فيها وما يثبت بها يكون حجة فيها
والنكاح مما يثبت بالشبهات فانه يثبت بالهزل والكره والشروط الفاسدة ولا
يسقط بالشبهات الطارية حتى لو تزوج امراة الغير ودخل بها وثبت له
شبهة النكاح حتى سقط الحد ووجبت العدة لا يبطل النكاح الثابت بتلك الشبهة
بتلك الشبهة الطارية فكان النكاح فوق ما لا يسقط بالشبهات وهو المال في اصل
فبطل القياس به اى بما يسقط بالشبهات وهو الحدود من كل وجه فانه لما كان مما يثبت
بالشبهات لا يكون له شبه بما يسقط بها وفي بعض النسخ فوق ما يسقط اى النكاح
الثابت بالشبهة فوق الحد الذى يسقط بها في الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في
اشتراط الذكورة لثبوته وقوله الا ترى توضيح لقوله النكاح من جنس ما يثبت
بالشبهات لانه اذا ثبت مع الهزل الذى لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به
المال اولى قال رحمه الله واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوهه كانت

اذا دفع السائل علة المعلل بما ذكرنا من الوجوه كانت غاية دفعه
ان يلجئ الى الانتقال وهو ما يوجب اكمال ما اراد المعلل بتعليله وهو اربعة اوجه
لان الانتقال من شيء الى شيء يقتضي منتقلا منه واليه وليس فيما نحن الا الحكم والعلة
فالانتقال اما ان يكون من العلة الى العلة او من الحكم الى الحكم فان كان الاول فاما ان يكون
لاثبات العلة الاولى او لاثبات الحكم الاول والاول القسم الاول والثاني هو الرابع
وان كان الثاني فاما ان يكون بالعلة الاولى او بغيرها والاول هو الثاني والثاني هو الثالث
والوجوه كلها صحيحة الا الرابع والقسم الاول يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع
وصف المعلل عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر وصح ذلك لانه لم يدع
الا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في اثباتها لم يكن منقطعا لان الانقطاع عبارة
عن حالة تعتري المناظر بالعجز عما رام بالمناظرة فما دام يسعى ليس بعاجز وهذا
مثل من علل بوصف غير مسلم فقال في الصبي للمودع اذا استهلك الوديعة انه لم
يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا قال الخصم لا نسلم انه مسلط احتاج الى اثباته
وهذا يعني اثبات ما يدعي حجة بدليل اخر بلا اعراض عن الدليل الاول هو الفقه
الكامل الموصل الى درجة الاستدلال فان سمى الاعة وعلى هذا لو اشتغل
باثبات الاصل الذي يقع منه المتنازع فيه حتى يرتفع الخلاف باثباته كما لو علل
بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي
فقال خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فقال
خصمه هو ليس بحجة فيحتج بالكتاب على انه حجة فانه لكونه سعيا في اثبات ما رامه
يكون طريقا مستقيما والقسم الثاني والثالث يتحقق في القول بالموجب لانه لما سلم
للحكم الاول رتبه المعلل على الوصف وادعى النزاع في حكم اخر لم يتم مرام المعلل
فينتقل الى اثبات المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى ولم يكن
انقطاعا بل كان ذلك اية كمال الفقه وصحة الوصف حيث علل على وجه امكنه
اثبات حكم اخر بتلك العلة وامكن اجراؤه في الفروع مثل قولنا ان الكتابة
عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة والبيع يريد
به اذا لم يؤد شيئا من بدل الكتابة واحترز بقوله بالاقالة عن التدبير فانه
لا يحتمل الفسخ فلم يجز اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاد وقوله
كالاجارة والبيع معناه كما اذا اجره او باعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه
عن الكفارة فانه جائز بالاجماع وقيل مراده ان البيع تصرف لا يخرج الرقيق عن







صلاحيته للصرف اليها لاحتماله الفسخ حتى لو اعتقه المشتري عن كفارته او عاد الى ملك البائع بالاقالة او الرد بالعيب او الشراء له ان يعتقه عن الكفارة فكذا الكتابة فان
قال السائل عندي لا تمنع هذا العقد يعني لو قال بالموجب وهو ان عقد الكتابة
لا يمنع ولكن المانع عندي نقصان تمكن فيه بسبب هذا العقد لان عتقه
مستحق بالكتابة كعتق ام الولد والمدبر قيل له وجب ان يوجب في الرق نقصانا
مانعا من الصرف لانه لو تمكن النقصان لما احتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق
بثبوت جهة الحرية والحرية لا تحتمل الفسخ بجميع الوجوه فكذا ثبوت جهته فههنا
اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى قوله او لا يتضمن ما يمنع جواب بتغيير المدعى
بان يقال لا ندعي النقصان على التعيين بل المدعى اما ذلك او ما تضمنه وتقريره
كما قال الشيخ يجب ان لا يتضمن ذلك لاحتماله الفسخ لان حكم العتق فيه معلق بشرط
الاداء ولو علق عتقه بشرط اخر لم يثبت به الاستحقاق فكذا ههنا بل اولى
لان التعليق بسائر الشروط لا يحتمل الفسخ وهذا الشرط يحتمله قوله واذا ١
علل بوصف اخر لحكم اخر هو القسم الثالث ولم يكن به باس لان ما ادعاه قد سلم
له فاذا احتاج الى اثبات حكم اخر كان له ذلك ولا يعد انقطاعا كما لو علل بعد تسليم
الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليه وهذا الحكم
غير الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه
الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يجوز المعلل البحث في الابتداء
واما الرابع وهو الانتقال من علة الى علة لاثبات الحكم الاول فصحيح مستحسن عند
بعض اهل النظر احتجاجا بقصة ابرهيم صلوات الله عليه وسلامه في محاجة اللعين
نمرود بن كنعان فان ابرهيم عليه انتقل من قوله ربي الذي يحيي ويميت لما عارضه
اللعين بقوله انا احيي واميت الى قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات
بها من المغرب وهذا كان انتقالا منه عليه الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد قص
الله تعالى على سبيل المدح له عليه فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال
يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لبيان الحق فان تعيين النظر من الجانبين
في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب وانما انما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا
والمعلل اذا لزمه النقض لم يقبل الاحتراز منه بوصف زائد فلان لا يقبل منه
التعليل المبتدا اولى واما قصة ابراهيم عليه الصلوة والسلام فليس من هذا القبيل لان الحجة
الاولى كانت ملزمة لانه صلى الله عليه وسلم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الاخر اماتة فان قيل
اطلق اللعين على الاطلاق الحياة وعلى القتل الممات بطريق التشبيه مجازا وهو ابلغ من الحقيقة
فكيف سماه الشيخ باطلا فالجواب من وجهين احدهما ان المجاز يستلزم التشبيه بالوصف اللازم

المشهور ولم يوجد ذلك فان الاحيا عبارة عن خلق الحيوة التي هي قوة تتبع الاعتدال
النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والامانة عدمه ولا خفاء في عدم وصف
لازم لهذا المعنى مشهور في اطلاق المسحرين فكان باطلا لا يقال هي ابقاء الشئ على
ما كان باسمه وذلك نوع من المجاز لا محالة لان الكلام في الاحيا لا في ابقاء الحيوة حيوة
على انه تكون مجازا في الجملة وذلك يستلزم الدور ان علم ما عرف وليس بموجود والثاني
ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا واذا كان كذلك كان اللعين
منقطعا الا ان ابراهيم عليه لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم المتبعين لحيه
لضعف ادراكهم انتقل الى ما لا يكاد يشتبه على احد ومثل هذا حسن عند
قيام الحجة وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم ويخوف
والخصم يلتبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم واعلم ان الانقطاع كما
يتحقق في جانب المعلل يتحقق في جانب السائل لما ذكرنا في تفسيره وانه على
اربعة اوجه احدها وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت
الذي كفر والثاني جحد ما يعلم بالضرورة او بالمشاهدة بان يجحد مثله يدل
على عجزه عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شئ يحمله
على المنع بعد التسليم الا العجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح علته حتى انتقل
الى حكم على ما ذكرنا وهذا النوع منه مختص بالمعلل فان السائل اذا انتقل
من دليل الى دليل لا بأس به لانه يعارض المعلل ما دام يسعى في المعارضة
بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع قال رحمه الله باب معرفة اقسام
الاسباب والعلل والشروط جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على
باب القياس شيئان الاحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به الاحكام المشروعة
وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب
ليكون وسيلة اليه بعد احكام طرق التعليل جمع ما ثبت بالحجج التي
سبق اي مر او سبق من السبوق سابقا على باب القياس وقبل بذلك لان
هذه الاشياء لا يجوز اثباته بالقياس عند الشيخ كما مر في باب حكم العلة
شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به والتعليل لا يصح الا بعد معرفة الاحكام
والمتعلق بها لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم
على ما تقدم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اي الحقنا
بابها بهذا الباب ليكون معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل
وكان القياس يقتضي ان تذكر هذه الاشياء قبل القياس لانها وسيلة اليه وهي
مما يتعرف به الى الغير فكانه مقدمة للمقاصد وشانها التقديم لكن ذكر
يفضي الى التفرقة بين انواع الحجج فان القياس اصل من اصول الشرع على



ما عرف فتأخر ذكرها الى الفراغ من بيانه قيل لم يذكر الشيخ في تلقيب الباب الاحكام
وذكرها فيه لان الغرض من فتح الباب بيان ما يتعلق بها لا انفسها قال
رحمه الله اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله عز وجل خالصة وحقوق العباد
خالصة والثالث ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب والرابع ما اجتمعا
وحق العبد فيه غالب وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات
خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤونة
ومؤونة فيها معنى العبادة ومؤونة فيها شبهة العقوبة وحق قائم بنفسه
الاحكام المشروعة تنقسم بالقسمة الاولية الى اربعة حقوق الله خالصة وحقوق
العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب وهذه قسمة صحيحة حاصلة انه ترك قسما واحدا من الاقسام وهو
ما اجتمعا فيه على السواء لانه اذا كان كذلك كان حق العبد راجحا لاحتياجه فصار كانه
عائد الى القسم الاخير فلم يذكر ثم حقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة
فيها معنى المؤونة ومؤونة فيها معنى العبادة ومؤونة فيها شبهة العقوبة وحق
قائم بنفسه واعلم ان بعض من صنف في هذا الفن قال الحق هو الموجود من
كل وجه ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وحق
الله ما يتعلق به النفع للعالم فلا يختص باحد وينسب الى الله تعظيما او لئلا يختص
به احد من الجبابرة كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش
وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وفيه نظر لان المراد
من الحق هنا لو كان هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد
لله من كل وجه واللازم باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدي الى انتفاء
القسمين وايضا فان العبادات الخالصة ليست مما يتعلق به النفع للعالم فان نفع
العبادة قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت من حق الشئ اذا ثبت
والشئ يمكن ان يثبت من وجه دون وجه وان النفع المتوجه الى العالم قد يكون
خاصا بالنسبة الى امر الآخرة والعبادات كذلك فان شرعيتها عامة فيكون حقا
له بهذا الوجه ولا جهة التخليق لان الكل فيه سواء فتعين ان يكون بغيرها
فنقول حق الله مشروع يتعلق به نفع العالم على الاطلاق والتنكير ليتناول
ما لنا وما علينا وقولنا على الاطلاق لاخراج حق العبد فانه مشروع يتعلق به
نفع العالم بالخصوص كحرمة مال الغير فانها حق العبد لتعلق صيانة ماله
بها فلهذا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة اهلها
وفيه بحث لان حرمة مال الغير في احتياج العالم اليها في سلامة الانسان

وارتفاع السيف من بين العشاير بسبب التنازع بين الناس لحرمة الزنا في ذلك
بل اشد لان الاحتياج الى المال مرجعه بقاء نفس الانسان بالاقتيات ودفع
الحر والبرد والاحتياج الى النكاح مرجعه بقاء النوع والتناسل على بقاء الشخص
آكد واقوى منه على بقاء النوع لا محالة فجعل احدهما حق الله والآخر حق
العبد تحكم ولانه يفضي الى استحالة الجمع بين الحقين لان النسخ اطلق الانواع ولا بد لكل
نوع مما يخصه ويميزه عن غيره بالضرورة وذلك ينافي اجتماع حق الله وحق العبد
والجواب عن الاول انا لا نم ان حرمة مال الغير كحرمة الزنا لان الزنا حرام لعينه وضعا
وشرعا وهو من الكباير لانه في معنى قتل النفس قال الله تع ولا تقتلوا النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا تزنون ولهذا لم يحل في دين من الاديان بخلاف حرمة مال
الغير فان تناوله حرام لغيره ولا نم ان بقاء النفس اقوى من بقاء النوع لان مبناه
على بقاء النوع والاصل اقوى من الفرع وعن الثاني ان المراد من الانواع هو الاقسام فان
العلماء وجدوا في المشروعات جهات مختلفة الاعتبار فاعتبروا واجعلوا جهة جهة
وسموها باعتبارها وعلى هذا يصح ان تعتبر جهة بانفرادها وتجعل قسما وتعتبر
اخرى وتجعل قسما وتعتبر الجهتان جميعا وتجعل قسما آخر كما والتنافي بينهما انما
هو اذا كان الجمع من جهة واحدة ولان الفاصل بين الحقين تعلق النفع ويجوز
ان يتعلق بالمشروع نفع بعض اهل العالم على جهة خصوص بعد تعلق نفعه
به على جهة العموم ويعضد هذا ذكر الانواع في حقوق الله تع فانه ليس فيها الا مجرد
تقسيم باعتبار جهات قال رحمه الله والعبادات نوعان الايمان بالله تع
وفروعه وهي ثلثة انواع اصل وملحق به وزوايد اما الاصل فالتصديق في
الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر الاكراه وبغيره من الاعذار ولا يبقى
مع التبديل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في
دليل على التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة وهو اصل في احكام
الدنيا ايضا حتى اذا اكره الكافر على الايمان فآمن صح ايمانه اذا آمن بناء على وجود
احد الركنين بخلاف الردة لان الاداء في الردة دليل محض لان الركن
العبادات تنقسم بالقسمة الاولية الى الايمان وفروعه وبالقسمة الثانية
الى ما ثلثة اقسام اصل وملحق به وزوايد لا يقال كلامه مشتمل على تقسيم
الشي الى نفسه والى غيره لان اصل العبادات لا محالة فتقسيمه الى اصل وغيره
باطل لانه اصل العبادات لابتنائها عليه وهو يشتمل على امرين احدهما يبتني على
الآخر فجهة كونه اصلا للعبادات غير جهة اشتماله على اصل وفرع واما قسمه الى
ثلثة لان بعضها لا بد منه ان يتعلق ببعض اولا والاول يشتمل على متعلق به
ومتعلق والاول هو الاصل والثاني الملحق والثاني الزوايد ثم فصل ما اجمله





بقوله اما الاصل اي الاصل في العبادات ما نذكره فالتصديق في الايمان اصل محكم
لا يحتمل السقوط بعذر الكره وغيره كاحتمال اللسان ولا يبقى مع التبديل بوجه
بحال لا بعذر الكره ولا بغيره والاقرار باللسان في الاصل دليل التصديق فصار
ملحقا بالتصديق وقد عبر عنه بالركن الزايد ايضا وقد مر تحقيقه اما انه دليل
التصديق في الاصل فلانه ان الله تع لما خلق الانسان مدنيا بالطبع ضعيفا لا يستقل
بامر معاشه محتاجا الى تعاضد وتعارض وتعاوض وتعاون ولا يتيسر ذلك الا
بتعريف ما في نفسه من المقاصد والحاجات لصاحبه بطريق كاشارة او امثلة
او كتابة او الفاظ تكون علامات للمقاصد الباطنة وكانت الالفاظ اسهل الطرق
لانها اصوات مقطعة هي كيفيات مسموعة حادثة من خروج النفس الضروري
الممتد من آلة التنفس دون تكلف اختياري تحدث عند الحاجة وتنعدم عند
عدمها وافيدها لانها يعتبر بها عن الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول والشاهد
والغايب بخلاف الاشارة اذ لا يمكن الاشارة الى المعدوم والمعقول والغايب وليس
لكل شي مثال فانعم الله تعالى بحكمته على عباده ولطف بهم باحداث الموضوعات
اللغوية بان وضع الالفاظ بازاء المعاني ووقفهم عليها او باحداث قدرتهم بان
وفقهم لذلك على اختلاف الرايين ليتوصلوا بها الى تحصيل مقاصدهم وكان
اصل الايمان وهو التصديق القلبي امرا باطنا لا يطلع عليه كان الاقرار باللسان
دليلا على ذلك واما صيرورته ركنا ملحقا بالتصديق فلان رتب الله تع من مصالح
العباد كالارث والتزويج والابتداء بالسلام ورده وحقن الدماء والاموال
وغير ذلك على وجوده فصار كالتصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة
حتى لو آمن بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لم يثبت له شي مما ذكرنا من الاحكام
ولم يكن مؤمنا بنفسه وبين الله تع عند الفقهاء والمحدثين خلافا لبعض المتكلمين
وقد ذكرنا ذلك في شرح الوصية وهو اي الاقرار اصل في احكام الدنيا حتى
لو اكره على الايمان فآمن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار باللسان
بخلاف الردة فانه اذا اكره المؤمن على اجراء كلمة الكفر على لسانه ففعل لا
يصير مرتدا لما لم يتبدل اعتقاده ولان الاداء في الردة دليل محض يعني
هو متمحض على كونه دليلا على ما في الضمير لم ينقلب ركنا كما انقلب في الايمان و
اذا كان باقيا على كونه دليلا فقد يتخلف عن وجود المدلول عند وجود المعارض
وقيام السيف معارض لا سيما عند ادراك معجزة الاسلام واذا انقلب ركنا
وركن الشي ما يقوم به ذلك الشي فاذا وجد ركن الشي وجد ذلك الشي لا محالة
اذا لم يكن مانعا ولا مانع لانه لو كان لكان الدين الذي كان فيه باختياره وليس كذلك
وهذا لان اعتباره دليلا في حق الايمان وركنا في حق الردة سعي في ابطال الكفر

اما الاول فلانه لو كان دليلاً في حق الايمان فمتى اكره على الايمان لا يحكم بايمانه لمعارضة
ما كان يدينه الكفر اختيارًا منه واما الثاني فلانه لو جعلناه ركنا في حق الردة
لحكمنا بكفر من اكره على الردة لزوال ركن الايمان واللوازم منتفية فالملزومات
كذلك وكذلك حكمل دينه الاول منافيا سعى في اثبات الكفر فلا يكون معتبرا فجعل
الاقرار في الايمان ركنا وفي الردة باقيا على كونه دليلا حفظا لاتصاف الشارع بالرافة
بعباده ولا يقال ان في كلام الشيخ تكرارا لانه لما قال فانقلب ركنا في احكام الدنيا
والآخرة صار اصلا في احكام الدنيا كالتصديق فوقع موقع قوله هو اصل في احكام الدنيا
ايضا تكرارا لان انقلابه ركنا لا يستلزم الاصالة بل يستلزم الجزئية على ما اشير
اليه ومعنى الاصالة الاستقلال فيتصور بعد كونه جزءا في احكام الدنيا بحيث
لا يترتب على التصديق المجرد شيء من الاحكام عند التمكن منه اصلا فيترتب الاحكام
عليه عند الاكراه لعلاء للاسلام واما الركنية فهي عند التمكن منه حال طواعيته و
لم يذكر الزائد في الايمان اما لانه جعل العبادات من حيث هي على ثلثة اقسام ولا يلزم
ذلك في كل نوع واما لانه تركها لظهورها ومن تكرار الشيء ذاتا او غرائه على ما
هو المشهور من حمل الاصحاب زيادة الايمان على احدهما والله اعلم قال رحمه الله
والاصل في فروع الايمان هي الصلوة وهي عماد الدين الذي يشتمل ظاهر الانسان وباطنه
شرعت شكرا لنعمة البدن الا انها لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون
الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم الزكوة التي تعلقت باحد نوعي النعمة
وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صا
صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد وهذه صارت قربة بواسطة
الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف ثم الصوم قربة يتعلق بنعمة البدن
تلحقه بالاصل كانها وسيلة الى الاصل لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي
دون الواسطتين الاوليين حتى صارت من جنس الجهاد ثم الحج عبادة هجرة و
سفر لا تتادى الا بافعال تقوم بقاع معظمة فكانت دون الصوم كانها و
سيلة اليه والعمرة سنة واجبة تابعة للحج ثم الجهاد شرع لاعلاء الدين فرض
في الاصل لكن الواسطة ههنا هي المقصودة فصارت من فروض الكفاية لان
الواسطة كفر الكافر وذلك جناية في عله بالكافر مقصودة بالرد ونحو
والاعتكاف شرع لادامة الصلوة على مقدار الامكان فكان من التوابع ولذلك
اختص بالمساجد لما فرغ من اصل الايمان والملحق به شرع فيما هو اصل
في الفروع وملحق به وابتداء بالصلوة اما كونها فرعا للايمان فظاهر على اصلنا
لابتناء التكليف بها على التكليف بالايمان وكذلك غيرها من الفروع واما تقدمها
فلما اشار اليه بقوله وهي عماد الدين قال صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد



الدين فمن اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين ووصف العماد
بقوله الذي يشتمل ظاهر الانسان وباطنه لانها تشتمل على خدمة ظاهر البدن من
القيام والركوع والسجود والقعود على هيئة خاصة وباطنه كالنية والخضوع وحضور
القلب وهذا لانها عبادة بدنية شرعت شكرا لنعمة البدن ونعمة البدن
ظاهرة كالاعضاء السليمة وما يحصل بها من التقلب من حالة الى حالة وباطنه
كالقوى النفسانية المدركة للمعاني وشكر كل شيء بما يناسبه قوله الا انها استثناء
منقطع اي لكن الصلوة لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان
لكونه قربة بدونها ولعله جواب سوال تقريره ان يقال لما كانت الصلوة
عبادة تشمل ظاهر الانسان وباطنه فما وجه جعله فرعا للايمان وهذا وجه
عام في فرعيتها بخلاف ما ذكرنا فانه يختص بطريقة اصحابنا ثم بعد الصلوة
الزكوة يعني انها من فروع الايمان وهي في المرتبة بعد الصلوة لانها تعلقت باحد نوعي
النعمة وهو المال والصلوة تعلقت بنعمة البدن ونعمة البدن اصل ونعمة
المال فرع لان المال وقاية النفس ولان الصلوة صارت قربة بواسطة القبلة التي
هي جماد لا يستحق شيئا وما كان كذلك فهو اقرب الى الاهدار فجعلت كان لم تكن
فصارت حسنة لمعنى في نفسها كالايمان والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير
الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه وما كان كذلك صار له جهة اعتبار
فلم تهدر بالكلية فصار ملحقا بالاول وفي هذا الوجه اشارة الى شيئين الى
وجه الفرعية والى نفي قول الشافعي فانه قال له ضرب استحقاق في
الصرف اليه وعندنا له استحقاق الملك حتى صار المال مشتركا
بينه وبين الفقير وله ان ياخذ مقدار الزكوة منه اذا ظفر به ثم الصوم بعدها
في الرتبة لانه قربة يتعلق بنعمة البدن لكنها ملحقة بالاصل وهي الصلوة كانه
وسيلة الى الاصل لانه شرع قهرا للنفس الامارة توطينا لها للاطاعة في اقامة
الصلوة فيصير متاخرا في الرتبة عما هو الاصل المقصود الاصلي وهذا ظاهر واما تاخره
عن الزكوة فلانه لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين
يعني واسطة الصلوة التي هي الكعبة وواسطة الزكوة التي هي الفقير لانها امارة بالسوء
وذلك صفة القبح فيها فصار كالكفر في الكافر فكان كفر الكافر واسطة في الجهاد عن
الحاقه بما هو حسن لنفسه كاملا كذلك النفس التي هي العدو لكن الكفر منع الجهاد عن
الالحاق لكون الكافر عدوا ظاهرا اشتمل على هذا العدو الباطن والنفس في المومن
ليست كذلك فلم تمنع عن الالحاق فعلى هذا قول الشيخ دون الواسطتين الاوليين
يعني في الاهدار فانا جعلنا واسطة الصلوة مهدرة بالكلية وواسطة

بالسوء

لمن

الزكوة من وجه ولم يجعل واسطة الصوم كذلك لكون قهر النفس مقصودًا
قويا واليه الاشارة بقوله يا داود جاع نفسك فانها عادانى وتفرد كك
ما او رد في ذكر واشار الشيخ الى هذا بقوله حتى صارت من حسن الجهاد
وسند بعد هذا القليل ان واسطة الجهاد مقصودة لكنها ليست من نوعه و
الاركان ما تقام من الاكاق كما في الجهاد هكذا ينبغي لمن يصور هذا المقام ليحصل
الاستغناء عما وقع في الشروح من الخبط والتصحيح ثم الحج بعدها في المرتبة وهو عبادة
بهجرة عن الاوطان وسفر الى زيارة بيت الرحمن لا يتادى الا بافعال تختص بها
ببقاع معظمة فكان دون الصوم كانها وسيلة اليه لان السفر يضعف حمل النفس
عن الشهوات فكان متعينا على الصوم فان قيل فعلى هذا وسايط الحج جادات
لا تستحق شيئا فكان كواسطة الصلوة فهلا اهدرت كهي فالجواب ان ما قلنا
من قهر النفس موجود في السفر وقد انضم الى ذلك تعظيم هذه الاماكن فاوجب
تاخيره والعمرة تابعة للحج فانها شبه واجبة اي قوية ثابتة وليست بفريضة
كما قال الشافعي لان افعالها من جنس افعال الحج وما ذكرنا من الوسيلة
لا يجب علوا في القربة ولهذا لا يتكرر فرضية الحج فعرفنا انها ليست بفريضة
ثم الجهاد بعد هذه العبادات في الرتبة لانه فرض في الاصل شرع لاعلا
الدين بواسطة مقصودة لانها كفر الكافر وذلك جناية قاعة بالكافر اختيار
ومن مقصوده بالرد والمحو فكانت معتبرة ومنعت عن الالحاق بالصلوة
واذا كانت معتبرة وقد يحصل باقامة بعض صارت من فروض الكفاية
الكفاية حتى لو لم يحصل به كما في النفير العام كان فرض عين كالصلوة
والاعتكاف من التوابع لانه سنة شرع لاقامة الصلوة على مقدار الامكان
بيانه ان العزيمة الاشتغال بالعبادات في جميع الاوقات لتواتر النعم
على العبد في كل وقت الا ان الله تعالى من على عباده باسقاطها في بعض الاوقات
ورضي باداءها في ازمنة قليلة فكان الاعتكاف اخذا بالعزيمة لانه لادامة
الصلوة اما بالاداء حقيقة او بالانتظار لها وله حكم الصلوة ولذلك اي
ولان المقصود منه الصلوة اختص بالمساجد لانها امكنة الصلوة ولما كان
من التوابع اخره عن ساير العبادات قال رحمه الله والعبادة
التي فيها معنى المؤنة صدقة الفطر فلم تكن خالصة حتى لم يشترط
لها كمال الاهلية ش المؤنة تهمز ولا تهمز وهي فعولة وقال الفراء
هي فعيلة من الاين وهو التعب والشدة ويقال هو مفعلة من
الاون وهو احد جانبي الخرج يقال خرج ذو اونين وهما كالعدلين



لانه ثقل على الانسان قال الخليل لو كان مفعلة لكان مئينة كمعيشة
ومانت القوم امانهم مانًا اذا احتملت مؤنتهم ومن ترك الهمزة منهم امونهم واتاني
فلان وما مانت مانه اي لم اكترث له قاله الكسائي وما تهيات له صدقة
الفطر عبادة مشتملة على معنى المؤنة اما انها عبادة فلان الشرع سماها
صدقة وطهرة للصايم واعتبر صفة الغناء فيمن تجب عليه كما في الزكوة وشرط
النية في ادائها ولم يجوز الاداء من غير المكلف حتى لو ادى المكاتب
صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وعلق وجوبها بالوقت و
وجوب صرفها الى مصارف الصدقات وذلك كله يدل على كونها عبادة
ووجوبها بسبب راس الغير وكون الراس فيها سببا يدل على ان فيها معنى
المؤنة كالنفقة واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون ولكن لما لم تكن
عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط في ساير العبادات الخالصة
حتى وجبت على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال او لمملوكهما يؤدي عنهما
الاب او الوصي او الجد او وصيه او وصي نصبه القاضي عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا تجب
في مالهما لان معنى العبادة فيها راجح فلا تجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو
القياس واستحسنا وقلنا فيها معنى العبادة والمؤنة فباعتبار معنى الصدقة
لا تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة ولم يقل صدقة الفطر
فيها معنى العبادة والمؤنة او هي مشتملة على معناهما وكون كلامهما واضح الابدل
على كونه حقا لان وضوحه قد يكون بسبب اثره الظاهر وان كان ضعيفا واثر
الاستحسان يكون قويا وان كان خفيا على ما مر قال رحمه الله والمؤنة
التي فيها معنى القربة هي العشر حتى لا يبتدا على الكافر واجاز محمد رحمه
الله بقاءه على الكافر ش المؤنة التي فيها معنى العبادة هي العشر اما ان
فيه معنى المؤنة فلتعلقه بالارض فان سببه الارض النامية بحقيقة الخارج و
باخذه وصرفه الى الفقراء يبقى الاراضي في ايدي ملاكها فيكون مؤنة
لان مؤنة الشيء ما يكون سببا لبقاء ذلك الشيء ولا يقال هذا دور لان الارض
سبب للعشر سبب لبقاء الارض لان الجهة غير متحدة فان الارض سبب لوجود
العشر والعشر سبب لبقائها في ايدي ملاكها واما ان فيه معنى العبادة فلا
فلتعلقه بالنماء وهو الخارج فانه به او باعتبار مصرفه وهو الفقراء كالزكوة
الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع
فكان المؤنة اصلا ومعنى العبادة تبعا واذا كان فيه معنى العبادة لا يبتدا
على الكافر وان كان تبعا لان الكافر ليس باهل لها بوجه واجاز محمد

بقاءه على الكافر وسنذكر وجهه ان شاء الله تعالى لا يقال ينبغي ان يكون الزكوة من
هذا النوع لكونها مؤنة المال قال صلى الله عليه وسلم حصنوا اموالكم بالزكوة ومنها
معنى القربة ايضا لان المؤنة ما يحتاج اليه للبقاء كالنفقة والزكوة ليست سببا
لبقاء المال والتحصين لا يوجب البقاء لان المال بعد التحصين قد يتلف
بالخراج ومعنى التحصين ان يأمن الغرق والحرق لا انه يبقى بعد الزكوة
على ان المنظور فيه هو المعنى الاصلي الذي هو المشروع تنقيص المال بالتصدق
الذي هو عبادة محضة لا التحصين فكان التحصين من ثمراته قال
رحمه الله والخراج مؤنة فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال بالزراعة
وهو سبب الذل في الشريعة وكل واحد منهما شرع مؤنة لحفظ الارض
وانزالها ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه لانه لما تردد لا يجب بالشك
ولم يبطل به وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر وقال ابو حنيفة رحمه الله
ينقلب خراجا وقال ابو يوسف يجب تضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة
من كل وجه واما الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه وعن محمد روايتان
في صرف العشر الباقي على الكافر كانه جعله خراجا [illegible] والجواب عنه غير
مشروع الا بشرط التضعيف لكن التضعيف ضروري فلا يصار اليه مع
امكان الاصل وهو الخراج فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله
للخراج مؤنة فيها معنى العقوبة اما ان فيها معنى العقوبة فلما بينه بقوله
لان سببه اي سبب وضعه او سبب كونه مشروعا لا سبب وجوبه لانه الارض
النامية بالنماء المقدر كما مر في باب بيان اسباب الشرائع الاشتغال
بالزراعة سبب الاشتغال بالزراعة سبب الذل في الشريعة فسببه سبب الذل
وما كان سببه الذل فهو عقوبة بالضرورة اما ان سببه الاشتغال
بالزراعة فان الامام لو فتح بلدة ولم يسلم اهلها واشتغلوا بالزراعة
وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كما فعل عمر رضي الله عنه
بسواد العراق واما ان الاشتغال بالزراعة سبب الذل في ال
الشريعة فلان النبي صلى الله عليه وسلم حين راى الة الزراعة
في دار قوم قال ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا ولان الاشتغال
بها عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد المستلزم لضعف المسلمين وقوة
شوكة المشركين وذلك يؤدي الى الذل لا محالة واما انها مؤنة
فلما بينه جامعا بينه وبين العشر بقوله وكل واحد منهما شرع مؤنة
لحفظ الارض وانزالها اي ما يحصل منها من نزل وهو الزيادة
وبيانه ان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى يوم القيامة وسبب بقائه



الارض النامية فان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة
الى يوم القيامة وسبب بقائه الارض النامية عليها كما وجب مؤنة العبيد
والدواب وعمارتها وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يصونون الدار عن
الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة ووجب
العشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم ذابون عن حريم الاسلام
معنى كما قال صلى الله عليه وسلم يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان
الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا معنى المؤنة فالعشر
والخراج بعدما كانا مؤنتين جعل الشارع في العشر معنى العبادة
كرامة للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين
وتحقيقه ان الشرع اوجب على الارض لبقائها شيئا وجعل ذلك على نوعين
نوع جعله متعلقا بالنماء التقديري وجعل مصرفه المقاتلة وسماه خراجا
لان تمام الارض على نوعين مسلم وكافر والعبادة اليق بالمسلمين والعقوبة
بالكفار فجعل لكل نوع ما يليق به على مقتضى كلمته قال القاضي في الاسرار
الخراج في الارض اصل لانه كان قبل الاسلام لكن الشرع نقل عنه الى العشر
في حق المسلمين واوجب صرفه الى مصارف الزكوة ليصير نوع قربة
كرامة للمسلمين وفيه نظر لان الخراج الواجب ليس هو الخراج الاصلي
لانه اما خراج مقاسمة او توظيف وكلاهما حكم من احكام شرعنا فالاولى
ما ذكرنا فلذلك اي ولكون الخراج الاصلي لانه اما خراج مقاسمة لا يبتدأ به
على المسلم حتى لو اسلمت اهل الدار طوعا او قسمت بين الغانمين لم يوضع
الخراج عليهم وجاز بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض
خراج او اسلم الكافر يؤخذ منه الخراج لانه لما تردد بين العقوبة والمؤنة
لا يجب بالشك على المسلم ولم يبطل به وكذلك اي وكما قالوا جميعا في بقاء الخراج
قال محمد في بقاء العشر على الكافر حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية يبقى
عشرية لان العشر مؤنة كالخراج فيكون الكافر اهلا له باعتبار المؤنة
لا يقال ليس للمؤمن في اداء العشر تصرفه الى الفقراء ثوابا والكافر ليس
باهل له لان معنى القربة فيه تابع فامكن ابقاؤه على الكافر بلا تضمين
[illegible] في اداءه كما في النفقات ولان العشر يجب ويصرف الى مصارف
الخراج كصدقات بني تغلب بخلاف ابتداء الايجاب اذ الكفر مانع
بما فيه من معنى الكرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع
من وضع الخراج فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ابقاؤه على
الكافر فلا يصير خراجية بالكفر كالخراجية لا يصير عشرية بالاسلام

بالاسلام والحاصل ان ما صار وظيفه للارض لا يتغير بتغير المالك وقال ابو حنيفة
رحمه الله ينقلب خراجية لان معنى العبادة لا يقبل السقوط من العشر لان
العشر عرف بوصف العبادة فاذا اسقط عنه لم يبق عشرا لان المشروع بوصف
لا يبقى بدونه واذا اسقطا احدهما وجب للاخر وكان تسمية الخراج اولى من
العشر بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يؤخذ عنه مؤونة ساكنة بلا نوايب
كنفقة دابته وما يجب صرفه من الجهات عند الحاجة وقال ابو يوسف
رحمه الله يجب تضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة من كل وجه وصفة
القربة لا ينفك من العشر ابتداء ولا بقاء لما مران العشر عرف بصفة القربة فلم يحتمل
السقوط عنه بخلاف الاسلام فانه لا ينافي العقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص
فيجوز بقاء الخراج على المسلم وان كان فيه عقوبة وتحقيقه ان الاسلام ينافي العقوبة
من وجه بما انه سبب العز قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولا
ينافيها من وجه لانه شرع في حقه الحدود والقصاص وهي عقوبات محضة
فيجوز ان لا يثبت في حق المسلم ما فيه معنى العقوبة ابتداء نظرا الى احد الوجهين
ويثبت بقاء نظرا الى الوجه الاخر فان البقاء اسهل من الابتداء وللقايل ان
يقول هذا الدليل غير مطابق للمدلول لان المدلول تضعيف العشر و
الدليل يدل على انتفاء العشر الواحد فضلا عن المضاعف ويمكن ان يجاب
عنه بان الدعوى عدم بقاء العشر لانه هو المتنازع فيه والدليل قد دل
على ذلك واما التضعيف فثابت باعتبار ان الماخوذ من المسلم اذا اخذ
من الكافر يجب تضعيفه كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر
ثم عند محمد رحمه الله في ان يصرف العشر الباقي على الكافر رويتان ففي رواية السير
يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به كتعلق حق المقاتلة
بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لان ما صار
لله تعالى عبادة تصرف الى الفقراء وما للكافر يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج
كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة وكانه جعله خراجا في رواية
والجواب لابي حنيفة رحمه الله عما ذكر ان العشر غير مشروع في حق الكافر
الا بشرط التضعيف ضروري صير اليه على خلاف القياس باجماع الصحابة
رضي الله عنهم عند تعذر ايجاب الجزية والخراج خوفا من الفتنة فان بني
تغلب كانوا ذا سعة ومنعة حتى روي انهم كانوا اربعين الفا فاخذوا
منهم المضاعف خوفا من ان يلحقوا بالروم ويصيروا حربا علينا فاما غيرهم
من الكفار فلم يبقوا عنزلتهم لينهم فلا يصار الى التضعيف فيما كان
الخ الاصل هو الخراج مثبت ان الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله

ما يمكن ان يجاب
بان ... غير
... احد علمه
... هذا اصوله
... دوله ولكن
... التضعيف حكم له
الى الموضع معناه
ان التضعيف
صح





للحق القايم بنفسه وهو الثابت بذاته من غير تعلق بذمة عبد ومن غير ان يكون
له سبب يجب باعتباره على العبد اداوه طاعة مثل الزكوة وغيرها وهو
خمس الغنايم جمع مغنم وهو الغنيمة اي ما اخذه المسلمون من اموال الكفار
والمعادن جمع معدن وهو ما خلق الله في الارض من الذهب والفضة
سمي به لان الناس يقومون به صيفا وشتاء من عدن بالمكان اقام به وهو
حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار
المصاب به له قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول وذكر الرسول لبيان
ان التقسيم بين المسلمين له لكن الله تعالى اثبت للغانمين اربعة اخماس المصاب
بطريق المنة عليهم من غير ان له وجب بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه
لا يستحق على عليه شيئا واذا كان كذلك فلم يكن خمس المصاب حقا لزمنا
اداوه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه وامر بصرفه الى من هم في
كتابه فيتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نايب الشرع ولهذا اي ولانه
ثابت بنفسه ولم يجب طاعة جوز ان نصرف خمس المغانم الى من استحق
اربعة اخماسه وكذا خمس المعادن الى الواحد عند حاجته بخلاف
الطاعات مثل الزكوات والصدقات كالكفارات وصدقة الفطر
فانها لا يجوز صرفها الى نفسه بعد الافتقار ولهذا اي ولانه لا يلزمنا اداوه
طاعة حل الخمس اي خمس الخمس لبني هاشم لانه على ما قلنا من تحقيق انه
حق قايم لنفسه لم يصر من الاوساخ لان صيرورة المال وسخا بكونه
آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الاثام التي هي كالدرن في البدن
فيصير خبيثا كالماء المستعمل وهذا المال لم يؤد به واجب فبقي طيبا
كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لكن جعلنا النصرة علة
الاستحقاق في بني هاشم وغيرهم من ذوي القربى وقال الشافعي
علة الاستحقاق القرابة وفايدة الخلاف يظهر في سقوط سهم ذوي

القربى فعندنا سقط بفوات النبي عليه السلام لانها العلة وهي النصرة كما سقط
القربى نصيب المولفة قلوبهم لانتهاء علته وهي ضعف الاسلام الان عند الكرخي من
مشايخنا سقط بموته في حق الكل اعتبارا بهم لا فقرائهم وهو مختار القاضي في الاسرار و
عند الطحاوي سقط في حق الكل وعند الشافعي لا يسقط لبقاء القرابة فيقسم الخمس
عندنا على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل ويدخل فيهم من
اتصف بهذه الصفة من ذوي القربى في الاصح وسهم الرسول صلى الله عليه وسلم سقط
بموته عليه السلام كسهم ذوي القربى وعند الشافعي يقسم على خمسة اسهم كما في حيوة
النبي عليه السلام وسهم الامام يصرف الى مصارف الدين وسهم ذوي القربى
يقسم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم احتج الشافعي بقوله تعالى ولذي
القربى والمراد به قرابة الرسول عليه السلام عند اهل التفسير وهي اسم مشتق
من القرابة فيكون مأخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني وبقوله عليه السلام
يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة ايدي الناس وعوضكم بخمس الخمس وسهم حقهم
فيه عوضا عن حرمان الصدقة وعلة حرمانها القرابة فكذا علة عوضها ولنا
ان العلة هي النصرة لما روي انه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوي القربى يوم خيبر
بين بني هاشم بن عبد مناف وبني بني المطلب بن عبد مناف فجاء عثمان
وهو من بني عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل بن
عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم
ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا
فقال صلى الله عليه وسلم انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك
بين اصابعه علل صلى الله عليه بالنصرة وقد انقطعت لوفاته عليه السلام فبطل
الاستحقاق والحديث مشهور يجوز تقييد اطلاق الكتاب به فان سهم ذوي
القربى عند من قال لبقائه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم مقسوم بين بني
هاشم وبني المطلب دون غيرهم بناء عليه فقوله لانها من الافعال دليل معقول
على ان علة الاستحقاق النصرة دون القرابة بيانه ان سهم ذوي القربى كرامة
لهم والنصرة من الافعال والطاعات واضافة الكرامة الى الفعل والطاعة
اولى منها الى غيرها اما ان نصرة النبي عليه السلام طاعة فظاهرة واما ان اضافة
الكرامة الى الطاعة اولى فلان المناسبة بين الحكم والسبب لا بد منها وبالنصرة
يثبت الغلبة على الكفار ويحصل الغنائم فالاضافة اليها اولى ثم لقائل ان
يقول لا نسلم ان النصرة في الجاهلية طاعة لان الكفر ينافيه ولئن سلم فلا
نسلم تعلقها بالنصرة اذ لو كانت متعلقة بها لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان
لعدم النصرة ويمكن ان يجاب عن الاول بان النصرة في الجاهلية ليست





بطاعة ولهذا قال الشيخ من الافعال والطاعات يعني في الجاهلية من الافعال و
في الاسلام من الطاعات ولكنها كانت معدة للطاعة فامكن ان تعد طاعة وعن الثاني
بان المراد بها نصرة الاجتماع معه في الشعب والوادي لا نصرة القتال وكان ذلك
متحققا منهم اشار اليها بقوله لن يزالوا معي وقصته ان قريشا ارادوا اسوء فقام
هاشم وهو المطلب بالذب عنه فنصبوا العداوة لهما وكتبوا صحيفة تعاقدوا
فيها على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وعلى ان لا يناكحوهم ولا يبايعوهم و
ولا يخالطوهم حتى يسلموا النبي صلى الله عليه وسلم اليهم ليقتلوه وعلقوها في الكعبة
فلما رأى ابو طالب ذلك دخل شعبا بشعب مكة ببني هاشم وبني المطلب
غير ابي لهب فانه دخل عقد قريش فتحصنوا بالشعب ثلث سنين
فقطع عنهم الميرة وضاقت بهم الحال من الجوع فسلط الله الارضة فاكلت ما كان
من ذلك جور او قطيعة رحم وتركت ما كان من اسماء الله تعالى واوحى الله بذلك
الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكره لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى
الحجر فجلسوا مجالس ذوي الاقدار من قريش ثم قال ابو طالب يا معشر قريش
حان لكم لامر فاجيبوا اليه بالمعروف فاجابوه فقال ان محمدا اخبرني فلم يكذبني
قط ان الله تعالى سلط على صحيفتكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور و قطيعة
رحم وتركت ما كان من ذكر الله فان كان صادقا نزعتم من سوء رايكم وان كان كاذبا
دفعته اليكم فافعلوا ما شئتم فمالت جماعة من قريش اليه فاحضروا الصحيفة
ونشرت فاذا هي كما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم فعلموا انهم كانوا ظالمين فمزقت
الصحيفة وخرج الناس من الشعب فذلك معنى قوله لن يزالوا معي في الجاهلية
والاسلام قوله واعتبارا باربعة الاخماس دليل اخر على عليه النصرة فان الاربعة
الاخماس يستحق بالنصرة حتى من دخل دار الحرب لا يملكها ولو دخل غازيا ملكها
وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصرة فكذا الخمس وفيه بحث لان من شرط القياس
ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه والفرع ههنا وهو الخمس منصوص عليه بقوله لذي القربى فان كان النص
على اطلاقه يبطل القياس وهو ظاهر للمعارضة بين النص والقياس وان كان مقيدا
فكذلك لانه لا فائدة في التعليل على موافقة النص والجواب انا نختار الثاني
ولا نسلم انه لا فائدة فيه بل فائدته التاكيد على معنى ان النص لو لم يكن ثابتا كان
الحكم ثابتا بالتعليل كما تقدم وهذا على اختيار مشايخ سمرقند رحمه الله قوله
فان قرابته النبي فجعلوه جواب للشافعي يعني ليس لها تاثير في الخمس لان
تحصيله بالنصرة لا بالقرابة وقوله لتكون صيانة عطف على الدليل اي جعلنا
النصرة علة لاستحقاق الخمس لكذا ولصيانة القرابة عن اعواض الدنيا اه

اصلا فان درجة القرابة اعلى من ان تجعل علة لاستحقاق شيء من الدنيا حتى لم
تصلح سببا لاستحقاق الارث فان قرابته لم يورث عنه فثبت ان جعل النصرة
اولى وقوله ولم يجز ان تكون [illegible] النصرة وصفا جواب عن الخصم ان نقول
بطريق تقليب المدعى انا لا نجعل وصف النصرة هذا بل نجعله متمما لعلة القرابة
ويترجح على القرابة بلا نصرة كالعدالة في الشاهد والبدا ثبوت في الوصف الملائم والمؤثر
في النصاب فانها عند الاوصاف يتم هذه الاشياء علة ويترجح على ما لم يوجد فيه
هذه الاوصاف ولهذا اعطينا لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم فقال
الشيخ لا يخفى ذلك لما ثبت ان ما يصلح ان يكون علة لا يصلح مرجحا وقد ثبت صلا
حيتها علة لما ذكرنا فقوله ولانه دليل آخر على عدم صلاحيتها للترجيح فان النصرة
ته تخالف جنس القرابة ذاتا لان القرابة خلقة لا صنع لاحد فيها والنصرة فعل
كما ترى وايضا فان القرابة سبب ايجاب الصلة في مال القريب لا في مال غيره والنصرة
سبب ايجاب الصلة في مال الغير واذا كان كذلك لم يصلح النصرة وصفا لها
ليترجح كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا يصلح الاخوة او الزوجية وصفا مرجحا
لقرابة العمومة للاختلاف ولا يصلح ان تجعل النصرة والقرابة كل واحد منهما علة
على حدة فان بني نوفل وبني عبد شمس لا يستحقون شيئا فاذا لم يصلح وصفا
للقرابة ولا كل واحدة علة كانت علة النصرة لما بينا ويجوز ان يكون ردا لما
قال بعض مشايخنا انه تعالى علق الاستحقاق بالقربى وهو النبي صلى الله عليه وسلم
ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا بعلة ذات وصفين من غير ان يكون احدهما
تابعا للصفة وقد عدم احدهما وهو النصرة بعد وفاته عليه السلام فلا يبقى الحكم
فقال الشيخ لما صلحت النصرة علة بنفسها لا يصلح متممة لكون القرابة علة لما سبق
ان ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا يصلح تابعا لعلة اخرى فلان لا يصلح جزء العلة
اولى قيل والاول اظهر لان قوله [illegible] لانها لا يلائم هذا الوجه ولعل هذا الوجه لو ضم
الى الاول كان احسن لان الوجه الاول لبطل ان يكون وصفا مرجحا للعلة وذلك
لا يستلزم ان تكون جزءا فلم يبق الاقسام حاصرة واذا ضم اليه الثاني حتى يتبين
ان القرابة لا يناسب ان تكون علة ولا يصلح النصرة ان تكون صفة متممة ولا جزءا يتعين
ان تكون هي العلة والجواب عن تمسكهم بمعنى الاشتقاق ان الحكم اذا ترتب
على مشتق دل على ان المصدر علة ولا نسلم ان القربى مشتق من القرابة لجواز
ان تكون نفسها مصدرا وعن تمسكهم بالخبر ان اطلاق التعويض مجازية باعتبار
الصورة وبعد ذهاب مال وحصول مال آخر كالثمن يقع للحر بيعا لحكم الصورة
ولو كان بطريق التعويض لما استحقه بنو المطلب لعدم حرمة الصدقة عليهم
وذكر في الاسرار ان محمدا رحمه الله احتج باجماع الصحابة فان الخلفاء الراشدين



قسموا الخمس على ثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابناء السبيل من غير انكار احد عليهم
ولا عدول عن اجماعهم قوله وعلى هذا مسائل اصحابنا قيل اي على ان الغنائم
حق لله خالصا لا يتناهى على الجهاد الذي هو خالص حقه وليس بشيء لاستلزامه
تداخل الاقسام والاولى ان يقال على ان الخمس حق قائم بنفسه لانه مصاب
بالجهاد ومبني عليه بعض مسائل اصحابنا في ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد
حكما الا بالاخذ مقصودا وقال الشافعي رحمه الله تملك بنفس الاخذ لان الاستيلاء
على المال المباح سبب الملك ومال الكفار مباح فالاستيلاء عليه يكون سببا للملك
اما الاول فكالاصطياد والاحتشاش والاحتطاب واما الثاني فلان اخذه منهم
بالدماء والفجار وبغير ذلك ما لم يكن خيانة وقد تم الاستيلاء بالاخذ بعد استقرار
الهزيمة حقا وانكاره لا يجوز فان قيل الاستيلاء باليد ولا يدفع كونهم في
دار الحرب بقدرتهم على الاسترداد فالجواب ان ذلك لا يمنع كون الشيء في يد من
اخذه بدليل انا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم ومتى لم يمنع دارهم زوال ملكهم لم
يمنع كون تمام الاستيلاء وكنا القول بموجب العلة ونحن نقول سلمنا ان
الاستيلاء بالمال المباح يفيد الملك ولكن لا يفيده هاهنا لان تملك الغنائم ليس من جنس
تملك المباح بدليل وجوب الخمس وثبوت المساواة بين المباشر والردء في الاستحقاق
واذا لم يكن منه لا يكون للاستيلاء سببا للملك فيه فلا بد من سبب آخر غير الاستيلاء والجهاد
ايضا لا يجوز ان يكون سببا للملك يثبت به الملك مقصودا لانه لكونه عبادة مستلزم
لخلوص لله تعالى وليس يقصد به المال خالصا لله لتردده بين كونه سببا للملك
فيجب تجريده عن ان يقصد به المال فيكون المقصود بالجهاد اعلاء دين الله بقهر
اعدائه وذلك لا يتم الا بقهر جميع اهل الدار لانهم في الذب كشخص واحد كالمسلمين
فلا يتوقى انتصاب القهر بالكل باقصى ما يتصور وهو الاحراز بدارنا وح يكون
المجاهد اولى به لا باعتبار الاستيلاء بل جزاء معجلا لله ثم ما يتم الله ثواب الدنيا
والمراد به الغنائم ولانا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم فلو لم يثبت الملك للمجاهدين
كانت سائبة وذلك لا يجوز فيثبت الملك فيه بالجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا واذا
ثبت عليه عدم جواز قسمة الغنائم في دار الحرب وان من مات بعد استقرار الهزيمة
قبل الاحراز لم يورث نصيبه وان المدد اذا لحق الجيش قبل الاحراز بعد الاستقرار
شاركهم في الغنيمة وغير ذلك مما فيه كثرة واما الزوائد وهو القسم الثالث من العبادات
فنوافل العبادات سننا كانت او آدابا لانها شرعت مكملات للشرائع زيادة عليها
فلا يكون مقصودة قال رحمه الله وان العقوبات الكاملة مثل الحدود واما

القاصرة فنسميها اجزية مثل حرمان الميراث بالقتل و لذلك لا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير بخلاف البالغ الخاطئ لانه مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه
الكامل و الصبي غير مقصر فلم يلزمه القاصر ولا الكامل ٥ العقوبات الكاملة
التامة في كونها عقوبة هي ما اتصل به الى البدن الم ظاهر كحد الزنا وحد
السرقة وحد الشرب قيل انما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات لا شبهة
معنى الاباحة فيها فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال و العقول
فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة وفيه نظر لان حرمان الميراث
الميراث بالقتل وجب بجناية لا شبهة اباحة فيها وليس بعقوبة كاملة
والجواب ان امثال ذلك لا يضر في التسمية فكم من شيء يسمى باسم لمعنى وان
كان موجودا في غيره وقد مر واما العقوبات القاصرة وهي العقوبة
المالية التي لا يتصل بها الى بدنه الم ظاهر فنسميه اجزية فرقا بينهما
فان الجزاء يطلق على ما هو عقوبة لغة كما في قوله تعالى جزاء بما
كسبا فالقصور المعنى العقوبة سميت جزاء اذ مطلق اسم العقوبة
ينطلق على الكامل منها قيل المراد من الجمع الواحد لانه ليس من هذا
الجنس الا حرمان الميراث ولهذا قال سمى الائمة عقوبة قاصرة
حرمان الميراث عقوبة خالصة حق الله تعالى اما كونه عقوبة فلانه
عزم في حق القاتل بجنايته و في الغرم معنى العقوبة واما قصوره
فلما ذكرنا انه لا يتصل به الم ظاهر ببدنه واما كونه خالص حق الله تعالى
فلان ما يجب لغير الله بالتعدي يجب لمن وقع التعدي عليه لا لغيره
وليس في حرمان الارث نفع عائد على المقتول المتعدى عليه وما لا يجب
لغير الله وهو واجب بحق الله ضرورة فثبت انه وجب جزاء لله تعالى
زجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود قيل قوله مثل حرمان الميراث
خبر مبتدأ محذوف ولو قيل فمثل كان احسن والظاهر خلافه
لانه قطع الاستئناف على اقتضاه اما في جوابه من الفاء فقد اخذه
في تسميتها اجزية ولذلك اي ولان الحرمان عقوبة لا يثبت في حق الصبي
حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم ميراثه لانه لا يوصف بالتقصير
لان التقصير يستدعي خطرا لا محالة والخطر يثبت بالخطاب ولا خطاب
في حقه فلا يوصف فعله بالحظر فلا تقصير بخلاف الخاطئ فانه مخاطب
والخطأ جائز المؤاخذة لوقوعه عن نوع تقصير فيجوز ان يتعلق به







الجزاء القاصر للتقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولقائل ان يقول
لو استلزم الجزاء التقصير وفعل الصبي لا يوصف بالتقصير لا حرم بالارتداد
واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب ان الحرمان به ليس بجزاء بل هو باعتبار
باختلاف الدين فانه يقطع الولاية الثابتة بالقرابة كالرق قال رحمه الله
وكافر البئر وواضع الحجر والقائد والسائق والشاهد اذا رجع لم يلزمهم الحرمان
لانه جزاء المباشرة والتسبيب كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله متمسكا بانه قتل
بغير حق كالخطأ ولهذا وجبت الدية فلذا ذكر هؤلاء ليجب ردا لذلك فقال
حافر البئر يعني في غير ملكه وواضع الحجر على قارعة الطريق وسائق الدابة وقائدها
اذا تسبب بهذه الاشياء في قتل مورثه لا يوجب الحرمان لان الحرمان يثبت
جزاء لمباشرة المحظور بقوله صلى الله عليه وسلم لا ميراث لقاتل بعد صاحب
وهذا ليس بقاتل بل هو مباشر شرط القتل او سبب اليه فلا يتعلق به
عقوبة والدية بدل المحل ولا فرق بين المباشرة والتسبيب في ذلك
والمباشرة اتصال الفعل الى المحل على وجه يحصل منه التلف كالجرح
والضرب والسبب ان يتصل اثر الفعل بغيره لا حقيقة فعله فيتلف
كالحفر والسوق قال رحمه الله والحقوق الدائرة بين الكفارات فيها
معنى العبادة في الاداء وفيها معنى العقوبة حتى لم تجب الا اجزية ولم تجب
مبتدأة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى
راعينا فيها صفة الفعل فلم توجب على قاتل العمد وصاحب الغموس
لان السبب غير موصوف بشيء من الاباحة وقلنا لا تجب على المسبب الذي
قلنا ولا على الصبي لانها من الاجزية وان فعل جعل ضمان المتلف وذلك
غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها ولهذا لم
تجب على الكافر ما خلا على كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء حتى
تسقط بالشبهة على مثال الحدود وقلنا تسقط باعتراض الحيض والمرض
وتسقط بالحادث بعد الشروع في الصوم اذا اعترض الفطر على السفر
وتسقط ~~باعتراض الحيض~~ بشبهة القضاء وظاهر السنة فيمن ابطر
هلال رمضان وحده وشبهة في الرؤية خلافا للشافعي فان الحقناه بالكفارات
الكفارات الآن انما اثبت ما قلنا استدلالا بقول النبي صلى الله عليه وسلم من
افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب
على الخاطئ ولانا وجدنا الصوم حق لله تعالى بدعوا الطباع الى الجناية

عليه فاستدعى زاجرا لكنه لما لم يكن حقا مسلما تاما صادرا قاصرا فاوجبناه
بالوصفين وقد وجدنا ما يجب عقوبة ويسمى عبادة كالحدود لان اقامة
السلطان عبادة ويسمى عقوبة فصار الاول اولى ولهذا قلنا بتداخل
الكفارات في الفطر لا لحقوق الدايرة بين العبادة والعقوبة هي
الكفارات اما ان فيها معنى العبادة فباعتبار الاداء فانها تتادى بما
هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة او فان اداءها يجب بطريق
العبادة فانها يجب بطريق الفتوى ويؤمر بالاداء بنفسه من غير
ان يستوفى منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة
شئ من العقوبة على نفسه بل فوض الى الايمة ويستوفى منه جبرا واما
ان فيها معنى العقوبة فلانها لم يجب الا اجزية على افعال وجدت
من العباد ولم يجب مبتداه كما يجب العبادات بل يتوقف على اسباب
توجد من العبد وفيها معنى الحظر وجهة العبادة في الكفارات غالبة
عندنا لانه يجد ما يتبين ان فيها معنى العبادة والعقوبة فلا يخلو اما
ان يكونا متساويين او احدهما راجح ولا يكون معنى العقوبة راجحا لانه
لو كان راجحا لوجب على المعذور واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان العقوبة يمتنع وجوبها بسبب العذر فان المعذور لا يستحق
العقوبة واما بطلان اللازم فلوجوبها على الخاطى والناسي والمكره
والمحرم اذا اضطر الى الاصطياد او حلق الراس ولا كذا لا يكون
مساويا اذ لو كان لما لزم على المذكورين واللازم باطل لما مر فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان جهة العقوبة يمنع وجهة العبادة لا يمنع والحكم
علم الوجوب فلا يجب بالشك وقيد بقوله عندنا لاحتمال ان تكون
جهة العقوبة راجحة عند الشافعي فانه اوجبها على قاتل العمد وصاحب
صاحب الغموس قوله ومن مع ذلك اى الكفارة مع رجحان جهة
العبادة فيها جزاء الفعل تمحض فلا يكون جهة العقوبة مهدرة
وان كانت مغلوبة ولهذا راعينا في ايجابها صفة الفعل الموجب
لها من كونه دايرا بين الحظر والاباحة فلم توجب على قاتل العمد
وصاحب الغموس لان السبب غير موصوف بشئ من الاباحة فلم يوجد
سبب جهة العبادة وكذا على المسبب الذى قلنا وهو حافر
البير وواضع الحجر ولا على الصبى لانها من الاجزية وهى يترتب على



على المباشرة ولم يتوجد فعدم سبب جهة العقوبة وان نص رحمه الله جعل
كفارة القتل ضمان المتلف كالدية فادار وجوبها على وجوب الدية او القصاص
قال لان في المحل حقين حق الله من حيث الاستعباد ومحض حق العبد بالدية
ولهذا جمع الشارع بينهما في قوله ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة
ودية مسلمة الى اهله وهو كالصيد المملوك في الحرم واذا كان كذلك يجب
بالسبب والمباشرة وعلى الصبى والمجنون كالدية وفي كلام شمس الايمة
ما يدل على ان كل موضع يجب الكفارة فيه يفوت حق الشرع بمباشرة الضد
فكان وجوبها ضمانا لذلك الفايت لوجوب سجدتى السهو ضمانا للنقصان يمكن
في الصلوة ويمكن ان يكون الضمير في قوله جعلها راجعا الى الكفارات فكان موافقا
لكلام شمس الايمة وذلك اى جعلها ضمان المتلف غلط في حقوق الله لان
تفويت حقه لا يوجب الضمان جبرا لان ذلك للحاجة الى دفع الخسران والله تعالى
منزه عن ذلك ولانه لو كان ضمان المتلف لما تعددت الكفارات بتعدد الافعال
مع اتحاد المحل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المتلف الواحد
لا يستلزم تعدد الضمان واما بطلان اللازم فلان الجناية على الصيد
الواحد في الاحرام اذا تعددت تعدد الجزاء لانه يقابل الفعل بخلاف
الدية فانها في مقابلة المحل كما في صيد الحرم والاستدلال بالاية فاسد لان
القران في النظم لا يوجب القران في الحكم وكذلك الكفارات كلها اى من مثل كفارة
القتل في ان جهة العبادة فيها راجحة ولهذا لم يجب شئ منها على الكافر لانه غير
اهل لوجوب العبادة مطلقة ولهذا لم يصح ظهار الذمى عندنا فانى وقوله ما
خلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبة
ويجوز ان يكون من قوله وكذلك الكفارات فان جهة العقوبة فيها راجحة
حتى لم يجب على الخاطى والناسي وسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة
كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
او اكل كذلك ثم تبين بخلافه لا يجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بالجماع بعذر
المرض والسفر لا يوجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات
بخلاف ساير الكفارات فانها لا تختلف باختلاف المحال حتى يجب بالخطاء
في باب القتل فعرفنا ان في ساير الكفارات معنى العبادة مقصود
اذ به يحصل التلافي لان العبادة ماحية للسيئة وساترة لها ومعنى العقوبة
تابع وفي كفارة الفطر معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة
تابع بدليل عدم وجوبها في موضع لا يحتاج فيه الى الزاجر كما ذكرنا فان قيل

في كلام الشيخ تسامح من وجهين احدهما انه قال في بيان الاستثناء فانها عقوبة وجوبا
وعبادة اداء وذلك لا يستقيم لان سائر الكفارات كذلك والثاني انه استدل على
رجحان العقوبة فيها بسقوطها في موضع الشبهة وسقوطها في موضعها مبني على
رجحان جهة العقوبة فيلزم الدور فالجواب عن الاول انه قدم العقوبة في كفارة
الفطر والتقديم يفيد الاهتمام وذلك مشعر بان جهة العقوبة فيها راجحة
وعن الثاني بان سقوطها في موضع الشبهة ثابت بالكتاب والسنة كقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك فليس مبنيا على ذلك فلا دور فان قيل فعلى
هذا لا فايدة في بيان رجحانية العبادة او العقوبة قلنا لا نسلم بل الفايدة بيان
الحكمة في ورود النصوص على ذلك الوجه فان الشرع علم مقادير الجنايات الموجب
عليها الكفارة فحكم بانزال النصوص على الوجه الذي سترها ونحوها وسند قوله
له فايدة اخرى ولقايل ان يقول لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقط
بشبهة الاباحة سقط عمن افطر بجماع اهله او بطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا
اقل من شبهة الاباحة كسقوط الحد عمن زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاع
فان قيام الملك الذي هو مبيح اورث شبهة الاباحة والجواب ان هذه مغالطة لان
المعتبر شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك النكاح والطعام لا
يورث اباحة الافطار في رمضان كمن قتل بسيف مملوك له شخصا او شرب
خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطي الجارية هي اخته من الرضاع لان
محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت في البضع فيصلح شبهة تسقط الحد قوله
وقلنا يسقط باعتراض الحيض متعلق بقوله فانها عقوبة فيمكن ان تكون
من فوايد بيان جهة رجحان العقوبة فانها سقطت فيها بالشبهة وصورة المسئلة
رجل جامع امراته في نهار رمضان عمدا لزمتهما الكفارة فحاضت او مرض الرجل حتى
ابيح الافطار في اخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا وقال ابن ابي ليلى و
الشافعي في قول تجب الكفارة عليهما ولا تسقط بالعذر لصيرورته دينا
بوجوب السبب وعدم اختلال معنى الجناية كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنى ثم تزوج
بها فانه لا يسقط الحد قلنا قد ثبت ان جهة العقوبة فيها راجحة وما هو كذلك
يسقط بالشبهة والمرض والحيض يورثان الشبهة لانهما يزيلان استحقاق
استحقاق الصوم باباحة الافطار عند اعتراضهما وزوال الاستحقاق
لا يتجزى كثبوته فصار كالزائل من اوله والكفارة لا تجب الا بالفطر يوم مستحق
حتى لا تجب بفطر النفل وح لا نسلم عدم اختلال معنى الجناية بخلاف ما لو سافر





في اخر النهار بعد الافطار ولان السفر لا يزيل الاستحقاق اذ الصايم لو سافر لم يحل له
الافطار فلا يتمكن بالسفر في اخر النهار شبهة في اوله ولان السفر فعله والكفارة حق الله
والكفارة حق الله فلا يسقط بفعل العبد باختياره بخلاف المرض والحيض فانهما
سماويات لا صنع للعبد فيهما فكانا من قبل صاحب الحق فجاز ان يسقط بهما الكفارة
حتى لو اكرهه السلطان على السفر يسقط عنه في رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي
ظاهر الرواية لا يسقط لانه من صنع العباد لا من حق صاحب الحق وكذلك قوله ولا يسقط
بالسفر الحادث وصورته رجل اصبح صايما ثم سافر لا يباح له الافطار بالاتفاق فان
افطر لم تجب عليه الكفارة عندنا وعند الشافعي عليه الكفارة لان هذا خروج لا يبيح له
الافطار فلا يصير شبهة كالخروج الى ما دون السفر والجواب انا لا نسلم ان هذا الخروج
غير مبيح بالنص الا انا لم نعمل به لدليل اخر اولى منه وهو الاقامة في اول النهار
فانه يقتضي وجوب الصوم بالنص وهو مما لا يتجزى فكان العمل به اولى لما مر
ان الاخذ بالعزيمة اولى فبقي السفر المبيح في نفسه موثرا في ايراث الشبهة فسقط به
الكفارة بخلاف ما دون السفر لانه غير مبيح واحترز بقوله اذا اعترض الفطر على
عما اذا اعترض السفر على الفطر فانه لا يصير شبهة قوله ويسقط بشبهة القضاء صورته
رجل راى هلال رمضان وحده والسماء مصحية او متغيمة فشهد فرد الامام شهادته
لتفرده او لفسقه وجب عليه الصوم الا عند عثمان البتي لظاهر قوله عليه السلام صومكم
يوم تصومون واستدل الجمهور بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وبانه قد راى
حقيقة فلزمه الصوم فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي لان العلم بكون
هذا اليوم من رمضان حصل بدليله ولا دليل فوق العيان ولهذا وجب عليه الصوم
حتى يأثم بتركه فيتكامل الجناية بالافطار وجهل غيره بكونه من رمضان لا يصير شبهة
في حقه لان موجب الجهل لا يعدو محله كالوشي [illegible] جاعه على مايدة وعلم البعض
دون البعض يجب الحد على العالم لا الجاهل وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه
ولنا ان القاضي لما رد شهادته وحكم بانه من شعبان بدليل شرعي وهو تهمة الكذب
والغلط في رويته لاستواء الكل في النظر والقضاء نفذ حكمه ظاهرا ولو نفذ
ظاهرا ولو نفذ ظاهرا وباطنا ابيح له الفطر فاذا نفذ ظاهرا اورث شبهة الاباحة
فسقط به الكفارة فان قيل هذا ليس بقضاء بل هو فتوى لانه من باب
العبادات والفتوى من كونه شرعيا لا يصير شبهة بدليل ان القاضي لا يقضي
بشيء بل يمتنع عن القضاء والامتناع عن القضاء ليس بقضاء ولين سلم انه قضاء
فلا نسلم انه يصير شبهة في حقه لانه يزعم ان القاضي مخطي في قضايه وقضاؤه باطل

ذانيًا

كالورجع احد شهود الزنا بعد الرجم لزمه حد القذف والقضاء بكون الرجل زانيًا قايم ولم يصر شبهة في درء الحد عنه لان في زعمه ان قضاءه باطل قلنا هذا مما يدخل تحت القضاء لانه لو ثبت صدقه بان كانت ستغيمة فشهد وحده او جاز من القرب وهو عدل يلزم على القاضي القضاء ويصير من رمضان في حق الجميع حتى يلزمهم الكفارة بالافطار ويحل اجال الديون وينزل الطلاق والعتاق المعلق بمجي رمضان فلو اتهمه برد شهادته بقي من شعبان فتبين انه مما يدخل تحت القضاء وقوله الامتناع عن القضاء ليس بقضاء ليس بسديد لان الامتناع عن قبول الشهادة للتهمة قضاء برد الشهادة كالفاسق يشهد فلم يقبل القاضي فاعادها بعد التوبة لا يقبل لانه لما رد مرة كان ذلك قضاء ببطلانها كذا ههنا وقوله القضاء لا يصير شبهة في حقه ايضا غير سديد لان القضاء من حجج الشرع اذ القاضي نايب الشرع ولهذا لا يضمن اذا اخطأ فيصلح شبهة كساير الحجج وان لم يكن معمولا وزعمه لا يخرجه عن كونه شبهة كالو شهدوا بالقاضي بالقصاص فقضى القاضي ان يقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي عندنا للشبهة الثابتة بالقضاء وان كان عند الولي انه مخطئ بيقين وظاهر الشبهة كدليل آخر على ثبوت الشبهة وهي قوله صلى الله عليه وسلم صومكم يوم تصومون اي وقت فان ظاهره يقتضي ان يوم صوم الجماعة يوم صوم في حق كل واحد لكن عارضه قوله عليه السلم صوموا لرؤيته فانه قد رآه وهذا يقتضي وجوب الصوم عليه فاوجبنا عليه احتياطا وبقي الظاهر دليلا لا شبهة في سقوط الكفارة كما بقي ظاهر قوله عليه السلام انت ومالك لابيك شبهة في سقوط الحد عن الاب بوطي جارية الابن وان كان المعمول به قوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين لا يقال هذا الحديث منسوخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه او بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته لان النسخ لا يثبت بغير معرفة التاريخ ولم يعرف ذلك ووجوب الصوم مما كان فيه وعند التعارض عملنا بالدليل الموجب له احتياطا وبالدليل المسقط للكفارة كذلك لان هذه الكفارة مما يحتاط في درئها فان قيل قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون متعرض بوجود الصوم لا الوقت فصار كانه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه بدليل انه مروي بنصب يوم على الظرف وهو ظرف الصوم واذا كان كذلك لا يكون معارضا للحديث الاخر فلا يصلح شبهة اجيب بان حمله عليه يؤدي الى





الغاء كلام صاحب الشرع اذ لا يخفى على احد ان وجود الصوم في يوم يوجد فيه ولا يليق بعاقل ان يقول ذهابكم في الذي يوم تذهب وانتصاب يوم ليس على الظرف للصوم بل بعامل مضمر موضحا المبتدأ تقديره وقت صومكم واقع او ثابت يوم تصومون وقوله الشبهة في الرؤية متعلق بشبهة القضاء وهو في الحقيقة جواب عما قال الخصم العلم بكون هذا اليوم من رمضان حصل بدليله ولا دليل فوق العيان فقال القضاء يتحقق شبهة في رؤيته فان بعد المسافة ودق المرئي وعدم رؤية ساير الناس يوجب التخيل ولا يمكن دفع هذا التخيل ولئن لم يشكك لتشكك الان ولا يستشكل فيها ثانيه لكن المشرع لم يعتبر هذه الشبهة لنفد الاحتراز عنها فاذا ادى القاضي شهادته اعتبرت هذه الشبهة فيؤثر فيها يسقط بالشبهات خلاف حلمة الحنثى لان العلم بها غير مشتبه ولا يستبعد ان يعرف الحر البعض دون البعض لعدم التحري فلا يوجب الغير في علمه فاما ههنا فاشكل سواد في دليل المعرفة وتفرده يوجب خللا في الرؤية واعتبره الحاكم فيصلح شبهة قوله خلافا للشافعي متعلق بقوله ما خلا كفارة الفطر فان الشافعي الحق كفارة الفطر بساير الكفارات في انها لا تسقط بالشبهة وانها ضمان ما تلف من حق الله بجنايته الا انا اثبتنا ما قلنا من ترجح معنى العقوبة فيها استدلالا بالنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم من افطر في رمضان عامدا فعليه ما على المظاهر ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم قيد الافطار بالعمد لتكامل معنى الجناية والجناية الكاملة تقتضي الجزاء عقوبة اما الاولى فلفائدة القيد واما الثانية فكما في غيرها من الجنايات الكاملة فان اجزيتها عقوبات واما الاجماع فلانه لا خلاف لاحد في عدم وجوبه على الخاطي قيل كان التشنيع بالخاطي من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه كالخاطي في هذا الطرق حتى يصح الاستدلال اما لو اراد به من سبق الماء والطعام حلقه بلا قصد فلا يخ الاستدلال عن ضعف اذ عند الخصم لا يفسد به فلا يتصور وجوب الكفارة واستناعها بالخطاء لعدم الفساد لا للخطاء فلا يتم الالزام واما المعقول فلان وجوب الصوم حقا لله تعالى خالصا يدعوا الطباع الى الجناية عليه وما كان كذلك يحتاج الى زاجر يردع عن الاقدام اما الاولى فظاهر واما الثانية فلانه فلانه ظهر في الشرع صيانة هذا الحق بجوبره سبب متعدد مع وجود ما طرا عليها من المنافي من غير ما يؤثر في اعدامها وجعل الركن المعدوم موجودا في حق الناسي فاستدعى زاجرا يمنع عن الجناية عليه لصيانته عن الافطار والكفارة

صالحة لذلك فعرف انه بطريق الزجر والعقوبة قوله لكنه لما لم يكن
جواب دخل تقريره فكلما ذكرت يجب ان يلزم عقوبة محضة وتقرير الجواب
ان الصوم لما لم يكن حقا مسلما تاما وقت الجناية صار التعدي عليه بالافطار
قاصرا في كونه جناية فيمكن فيه شبهة الاباحة وتعذر ايجاب العقوبة المحضة
فاوجبنا الزاجر بالوصفين وهما العقوبة والعبادة وجعلنا معنى العقوبة
في الوجوب والعبادة في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب عقوبة ويستوفى
عقوبة عبادة كالحدود فان اقامتها الى السلطان عبادة حتى يثاب على الاقامة
ويعاقب على تركها ولم نجد ما يجب عبادة ويستوفى عقوبة فكان الاول اولى
قوله ولهذا اي ولان وجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت
بالشبهة قلنا يتداخل الكفارات فاذا افطر في رمضان بلا تكفير يلزمه كفارة
بهذه ولو افطر في رمضانين ولم يكفر عن الجناية الاولى فلذلك يلزمه
كفارة واحدة عند الطحاوي وعليه اكثر مشايخنا وروى عن محمد انه يلزمه
كفارتان وقال الشافعي يلزم لكل فطر كفارة كما لو ظاهر مرارا لان التد[اخل]
من خصائص العقوبات المحضة والكفارة ليست كذلك وفي الجواب ان اختصا[ص]
بالمحضة ممنوع ولئن سلمنا فجوازه هنا باعتبار معنى الدرء فان هذه الكفارة
خصت بالسقوط بالشبهة لترجح معنى العقوبة وهو دليل على ان السبيل فيها
الدرء والتداخل من بابه كما في الحدود فانها لو وجبت في المرة الثانية خلت
عن الحد الزجر لحصوله بالمرة الاولى ففي المرة الثانية لم يوجد الزجر او فيها معنى شبهة
العدم فلا وجه لايجابها كما في الحدود ولهذا لو كفر للاولى ثم [افطر] حتى لزمه كفارة اخرى
لانه تبين ان الانزجار لم يحصل بالاولى فكان في الثانية فائدة كما في الحدود
وعلى هذا لم يتعلق غير المرة الاولى سببا لوجوبها قال رحمه الله وحقوق
العباد اكثر من ان تحصى والمشتمل عليها وحق الله غالب كحد القذف والذي يغلب
فيه حق العبد القصاص فاما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى وهذا
مما يطول به الكتاب ٥ اي حقوق العباد الخالصة كضمان الدية وبدل المتلف
والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها اكثر من
ان تحصى والمشتمل عليها اي على حق الله وحق العبد وحق الله غالب حد القذف
اي اشتماله على الحقين فبالاجماع ولانه شرع لدفع العار عن المقذوف وذلك
وذلك يدل على حق الله والاحكام تشهد بذلك بتفريعها عليها اما ما يدل
على انه حق الله فالتنصيف بالرق فالتنصيف في العقوبات الواجبة ما يكون [حقا]



لله تعالى وتفويض الاقامة الى الامام وعدم انتقاله بالموت وعدم السقوط وما يدل على انه
حق العبد فاشتراط الدعوى فيه بقبول الشهادة وعدم البطلان بالتقادم ووجوبه
على المستأمن وعدم قبول الرجوع فيه عن الاقرار واقامة القاضي بعلم نفسه ولا يشكل
بالسرقة فانها خالص حق لله تعالى والدعوى شرط فيها لان الدعوى في السرقة
دعوى المال للحد لا دعوى الحد قصدا ولهذا يشترط الدعوى ممن يدعي المال ملكه
كالمودع والمستعير بخلاف حد القذف فان الدعوى فيه دعوى الحد قصدا
واما ان حق الله فيه غالب فلذلك عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط
بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف
جماعة بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة لا يقام الا حد واحد وعند الشافعي
حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري التداخل وفي
التهذيب لو قذف شخصا واحدا مرارا بزنا واحد لا يجب الا حد واحد وان
قذفه بزنيات مختلفة في قول يتعدد الحدود وفي قول لا يجب الا حد واحد
وهو الاصح ولو قذف جماعة بكلمة واحدة بان قال انتم زناة ففي القديم
لا يجب الا حد واحد وفي الجديد وهو الاصح يجب لكل واحد حد
كامل ولو قذف كل واحد بكلمة على حدة يجب لكل حد كامل احتج الشافعي
بان سببه يتناول عرض العبد وهو حقه لقوله صلى الله عليه وسلم ايعجز
ان يكون احدكم مثل ابي ضمضم اذا اصبح يقول اللهم اني تصدقت بعرضي
على عبادك والتصدق لا يستحق الا على التصدق بما هو حقه ولان المقصود
منه دفع العار عن المقذوف وهو ايضا حقه واذا كان سببه الجناية
على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص واعتضد بما ذكرنا
من الاحكام التي تدل على كونه حق العبد واجاب عن التفويض الى الامام
بان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه لان الضرب يختلف شدة
وخفة فيكون لن يزيد على الحد المشروع لفرط غيظه ففوض الى الامام دفعا
للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم وهو حز الرقبة ولا اختلاف في
ذلك ففوض الى العبد ولنا انه قد ثبت انه اشتماله على حق الله وحق العبد
ولله في حق عبده حق فلا شك في [ان] عليه حق الله والتمسك بالحديث
ضعيف لانه اراد ان لا يطالبهم بموجب الجناية لا حقيقة التصدق وفي
القصاص عليه حق العبد [و]حق الله كذلك فانه تعالى ندب على العفو
ما كان حقه تعالى وغلب فيه حقه ليس للعبد فيه العفو والاحكام

المذكورة مع ما يدل على حق الله تعالى دليل اشتماله على الحقين لا على غلبة احدهما
وجوابه عن التفويض الى الامام غير سديد لانه لا تتفاوت امر متوهم والتوهم لا
يمنع صاحب الحق عن استيفائه كتوهم الشبهة في القصاص وما اشتمل على الحقين
وحق العبد غالب القصاص والاحكام تشهد عليه اما على اشتماله على حق الله فلانه
يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان
المحل حتى تقبل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه لما كان كذلك
كالدية واجزية الافعال تجب حقا لله واما على اشتماله على حق العبد فلان
وجوبه بطريق المماثلة ينبئ عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا
الوجه وهذا يوجب تفويض استيفائه الى الولي واما على رجحان حق العبد فهو
الاعتياض عنه بالمال صلحا ولا خلاف للخصم ان القصاص مشتمل على الحقين و
حق العبد غالب وسبب ذلك يجعل العفو مندوبا اليه بقوله تعالى فمن تصدق
به فهو كفارة له فانه ترغيب فالفضل في العفو كما في قوله فاجره على الله وما هو
خالص حق الله او حقه فيه غالب لا يكون ذلك ويكون منبئا عن المماثلة بقوله تعالى
كتب عليكم القصاص في القتلى فان القصاص ينبئ عن المماثلة وذلك على كونه جزاء المحل
ويصح الصلح لقوله فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واما حد قطاع الطريق
قطعا كان او قتلا فخالص حق الله تعالى كالقطع في السرقة والرجم في الزنا ولهذا لا توجه
على المستأمن وقال الشافعي القتل فيه مشتمل على الحقين لان فيه معنى الحد حتى لا يسقط بالعفو
ويستوفيه الامام دون الولي ومعنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل وما كان كذلك
قصاص ومعنى القصاص فيه غالب عنده في اصح القولين لان القتيل مقصود في غير حالة
المحاربة يجب القصاص بقتله ففي المحاربة اولى واذا كان معنى القصاص غالبا وحق
العبد فيه غالب وحقه مقدم على حق الله تعالى حتى قتل حر عبدا او مسلم ذميا
او الاب ابنه في قطع الطريق لا يجب القتل ويجب الدية وقيمة العبد ولو قتل
واحد جماعة قتل للاول وللباقين الدية وان قتله غير الامام يجب عليه الدية لورثته
وان مات يجب الدية من تركته ولنا ان القتل والقطع فيه حد واحد لان الله تعالى
جعل هذا الفعل محاربة لله ورسوله وسماه جزاء بقوله انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله واجزية الافعال انما تقع فيما هو خالص حقه تعالى بخلاف القصاص
فانه واجب بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة بالمحل وقوله لا يستحق
الا بالقتل ممنوع فان سببه المحاربة كما دل عليه النص الا انها متنوعة فالقطع
جزاء المحاربة المتكاملة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لاحرا



الفعل وهذا اى بيان ما ذكرنا من مسألة قطاع الطريق وتحقيقه او جميع ما
تقدم من اشتمال الحقين وترجيح احدهما مما يطول به الكتاب قال رحمه الله
وهذه الحقوق كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك في الايمان اولا اصله التصديق
والاقرار على ما فسرنا ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا ثم صار اداء احد الابوين نائبا في حق الصغير خلفا عن
ادائه وكذلك في حق المعتوه والمجنون لا يعتبر ذلك مع اداء الصغير بنفسه
ثم صار تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات
الاسلام في صغير او دخل دارنا او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن معه احد
احد ابويه ش الحقوق المذكورة كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك الانقسام
اليها اولا في الايمان كما مر ان اصله التصديق والاقرار على ما بيناه
ثم صار الاقرار اصلا مستقلا حال كونه خلفا عن التصديق في احكام كما قلنا
في المكره على الايمان من بالاسلام بمجرد الاقرار حتى لو رجع عند زواله يصير
وانما ذكر هذا بعد بيانه مرة تمهيد الذكر الخلف المذكور بعده وهو اداء احد
الابوين فانه صار نائبا في حق الصغير خلفا عن ادائه بنفسه لعجزه وقصور
عقله ولذلك صار اداء احد الابوين نائبا في حق المعتوه والمجنون لقصور
عقلهما قوله لا يعتبر ذلك يمكن ان يكون فضلة لانه صفة الخلف اى صار اداء
احد الابوين خلفا لا يعتبر مع اداء الصغير ويكون صفة مقرره كما في قولهم
امس الدابر لا يعود ويمكن ان يكون حالا عنه ويكون حالا مؤكدة باعتبار المبتدا
والخبر وباعتبار ان صيرورته خلفا متقررة عند اهل العلم فصار
كالجملة الاسمية في الدوام والثبوت ويمكن ان يكون تقديره فانه لا يعتبر وترك
ذلك التركيب اعتمادا على فهم السامع كما في قولهم بدعوك فهذا اوجه لخلوه
عن ضعف التاليف ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه
لاختصاصه بحكم عجيب وهو جعل الايمان القائم بالابوين ثابتا للصغير وفيه
اشارة الى نفي فوات نفع فانه اذا كان خلفا لا يمكن ان يكون مبطلا للاصل
وهو اداء الصغير بنفسه بخلاف المجنون فان اداءه بنفسه لا يخرجه من
التبعية لقصوره لا عن عقل والمعتوه كالصبي لانه ناقص العقل مثله
ثم صار تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات
الاسلام في صغير ادخل دارنا بالسبي او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن
معه احد ابويه حتى ان الصبي اذا وقع في سهم رجل من الجند ومات

في دار الحرب يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية فان قيل ظاهر كلام الشيخ يدل
على ان تبعية اهل الدار والغانمين خلف عن تبعية الابوين وذلك يؤدي الى ان
للخلف خلفا وهو فاسد اجيب بان الكلام ليس بمجرى على ظاهره بل المراد ان كل
واحد خلف عن اداء الصغير بنفسه لكن البعض مقدم على البعض كابن الابن
المثبت فانه خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابنه خلف عن الميت لا عن
ابنه خلف عن الميت وكالفدية في الصوم فانه خلف عن الصوم لا خلف عن القضاء
ولكنه جعل خلف الخلف مجازا للتعاقب بينهما كخلف الخلف ورد بانه لا ضرورة
في العدول عن الظاهر لجواز ان يكون الشيء الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه وفيه
نظر لان امتناع خلف الخلف عندهم من مسلمات الفن فمن سلم ذلك لا يسعه
ان يفعل لجواز كون الشيء الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه قال رحمه الله
وكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه لكن هذا الخلف
عندنا مطلق وعند الشافعي خلف ضروري حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد في الانائين نجس وطاهر في السفر ان التحري فيه جائز ولم يجعل التراب
طهورا لعدم الضرورة وقلنا نحن هو خلف مطلق حتى جوزنا جميع الصلوات
به وقلنا في الانائين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت
العجز بالتعارض ش اي كما ان في الايمان التصديق والاقرار اصل والبواقي
خلف فكذلك في شرط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه اي
عن الطهارة على تأويل الوضوء وهذا بلا خلف لكن هذا الخلف عندنا مطلق
بضروري وقال الشافعي هو خلف ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة لا يسقط
الفرض عن الذمة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة فلم يجوز اداء
الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة وبعد
الفراغ من اداء الفرض انتهت الضرورة فلا يجوز اداء فرض اخر به كالمستحاضة
ولم يعتبر قبل دخول الوقت كما في المستحاضة وقال في الانائين نجس وطاهر
في السفر يعني في موضع لا قدرة على ماء اخر سواه ان التحري في مثل هذا
الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا لعدم الضرورة بامكان وصوله الى الماء
الطاهر بالتحري فانه دليل معتبر في الشرع حالة العجز كما في القبلة
فلا يجوز المصير الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر واحتج على هذا الاصل
بان التيمم بالتراب تلويث لا تطهير حقيقة ولهذا لو وجد المتيمم الماء
يعود الحدث السابق حتى كان حيا ثابتا او غيرها فثبت انه لم يرتفع الحدث

وتمامه (في الهامش)





اذ لو لم يعد بحدث جديد كالمستحاضة ينتقض وضوؤها بالفراغ او بذهاب الوقت
وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيح لنا الصلوة مع الحدث
للضرورة فكذا هذا وقلنا ان التيمم خلف مطلق عند العجز عن الماء باتفاق اصحابنا
وتفسير الاطلاق انه لا يتقيد بصلوة ولا بوقت بل يرتفع به الحدث الى غاية وجود
الماء ويثبت به اباحة الصلوة بحصول الطهارة كالماء ويدل على ذلك النقل والعقل
اما الاول فقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء
جعل التراب طهور المسلم عند فقد الماء مطلقا والتقييد يبطل الاطلاق
واما الثاني فلان للخلف حكم الاصل وما كان حكمه حكم الاصل يعمل عمله اما
الاول فكما في الصوم في الكفارات فان له حكم الاعتاق وكالاشهر في العدة
فان لها حكم القروء وكالصوم في المتعة فان له حكم الهدي واما الثاني
فلان الخليفة لاباحة ما حرم عليه على غير طهارة والاباحة بالاصل بواسطة
رفع الحدث فلو لم يرتفع الحدث بالخلف لانتفت الاباحة مما فرضناه خلفا
لم يكن خلفا هذا خلف واذا ثبت ذلك جاز اداء الصلوات به ولا
يجوز التحري في الانائين لان التراب طهور مطلق عند العجز والعجز ثابت
بالتعارض قال رحمه الله لكن الخلافة بين الماء والتراب في
قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر بين التيمم
والوضوء ويبتني عليه مسئلة امامة المتيمم للمتوضئ ش لما ذكر ان الخلافة
مطلقة عند اصحابنا وكانوا مختلفين في انها بين الماء والتراب او الوضوء
والتيمم استدرك فقال لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وبين التيمم والوضوء عند في قول محمد وزفر رحمهما الله
احتج بان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا وجوهكم الاية ثم امر بالتيمم عند
العجز بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فكانت الخلافة بينهما لا بين التراب
والماء واحتج ابو حنيفة وابو يوسف بان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل
الى التيمم بالصعيد بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب
كما نص على المحيض في قوله واللائي يئسن من المحيض الاية فكان الاشهر
خلفا عن المحيض لا عن التي تحيض واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا بدليل
بخلافه ولم يوجد لان الشرع لا ينظر الى صفة الخلف وانما نظره الى صفة
الاصل وقد مر ذلك في بحث حرمة المصاهرة على انه معارض فان التراب
اذا كان ملوثا كان التيمم تلويثا في الحقيقة فلا يجوز ان يكون خلفا عن الطهر

عن الطهارة ولقائل ان يقول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى قوله فان لم تجدوا ماء فتيمموا
سيق لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بعبارته
وكل واحد من الوضوء والتيمم ومن الماء والتراب مدلول عليه باشارته وليس جعل
التيمم خلفا عن الوضوء اولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكسه لعدم المرجح و
الجواب عنه انه لما كان كذلك كان مجملا في بيان الخلفية وقد لحقه بيان بقوله
صلى الله عليه وسلم الصعيد طهور المسلم لمن لا يجد الماء عشر سنين رواه احمد وابو داود
فكان ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف اولى ويبتني على هذا الاختلاف مسئلة
امامة المتيمم للمتوضي فعندهما يجوز ما لم يجد المتيمم ماء وهو مذهب ابن عباس
رضي الله عنهما لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة صارت الخلفية
بين الالتين وبقيت الطهارة فيهما لا على خلفية وكان شرط الصلوة وهو حصول
الطهارة موجودا في حقهما على السواء فيجوز بناء احدهما على الآخر كالماسح مع
الغاسل وعند محمد لا يجوز وهو قول علي رضي الله عنه لان عنده لما كان التيمم
خلفا عن الوضوء لم يكن حصول الطهارة في حقهما فلا يبتني صاحب الاصل على
ما صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وعند زفر يجوز
اقتداء المتوضي بالمتيمم وان كان المتوضي قادرا على الماء وهو رواية عن ابي يوسف
لان قدرته على الماء لا تغير حال الامام لان عدم الماء شرط في حق الامام
وهو باق في حقه حتى جازت صلوته وليس بشرط في حق المقتدي فلا يمنع صحة
البناء قلنا لما قدر المقتدي على الماء كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام
ففسدت صلوة الامام في زعمه فلم يجز اقتداؤه كما لو كان في زعمه ان امامه مخطي
في تحريه وان كانت صلوة الامام صحيحة في نفسها وكالصحيح يقتدي بصاحب
الجرح لعدم طهارته في حق المقتدي وان كان صحيحة في حق الامام هكذا نقل
قول زفر في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب ولكن سياق كلام الشيخ يدل
على ان قوله مثل قول محمد في عدم جواز الاقتداء فلعله ظفر برواية اخرى عنه
مثل قول محمد قال رحمه الله وقد يكون الخلف ضروريا وهو التراب
عند القدرة على الماء اذا خيف فوت الصلوة حتى ان من تيمم لجنازة فصلى
ثم جيء باخرى لم يعد عند ابي حنيفة وابي يوسف واعاده عند محمد بناء على
ما قلنا وهذا لانه مستقصى في مبسوط اصحابنا الظاهر ان هذا جواب
عن سؤال تقريره قد ذكرتم ان التراب خلف عن الماء ومن شرط الخلف عدم
ثبوت الاصل وقد جوزتم التيمم مع وجود الماء في صلوة الجنازة وصلوة



العيد فما فرضتموه خلفا لا يكون خلفا هذا خلف وتقرير الجواب ان الخلف
وهو التراب قد يكون خلفا ضروريا عند القدرة على الماء اي عند وجود الماء
اذا خيف فوت الصلوة صلوة لا قضاء لها كصلوة الجنازة وصلوة العيد فان
الطهارة بالماء شرعت لادراك الصلوة فاذا خاف الرجل الفوت اصلا
صار عادما للماء في حق هذه الصلوة فابيح له التيمم كالخائف العطش بخلاف
ساير الصلوات فانها تفوت الى بدل وهذا منقول عن ابن عباس في صلوة
الجنازة وعن ابن عمر رضي الله عنهم في صلوة العيد ولقائل ان يقول على هذا التقرير
لا فرق بين هذا التيمم وتيمم آخر اذ كل واحد منهما ثابت لادراك الصلوة
فما وجه جعله ضروريا الجواب ان عادم الماء حقيقة هو من يكون عادما
في حق جميع الصلوات وهذا لو تيمم للوقتية لا يجوز فدل على ان جوازه ضروري
واذا كان ضروريا فلو تيمم لجنازة فصلى ثم جيء باخرى من غير ان يدرك
بينهما وقتا يمكن من الوضوء فيه لم يعد التيمم عند ابي حنيفة وابي يوسف
لبقاء الضرورة وعند محمد يعيده لان تيممه الاول لحاجة الصلوة
على الجنازة الاولى وقد حصل مقصوده فانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدثت له
حاجة اخرى فيلزمه ان يتيمم وان لم يجد بينهما وقتا يقدر على
التيمم لان خلفيته ضرورية وقد انتهت الضرورة الى هذا اشير في نوادر
المبسوط والشافعي لم يجوز التيمم لها كما في الجمعة وساير الصلوات لان التيمم
طهارة شرعت عند عدم الماء فمع وجوده لا تكون مشروعا وهذا اي بيان
هذه المسايل مستقصى في مبسوط اصحابنا او بيان الاصل والخلف في كل واحد
من الحقوق المذكورة فان لكل اصلا وخلفا انما يعرف تمامه في مبسوط
اصحابنا فان الفدية خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلوة والقضاء خلف
عن الاداء فيما شرع له القضاء واحجاج الغير خلف عن حج نفسه عند العجز والكفارة
خلف عن التردد كذا في اداء القيمة في الزكوة وصدقة الفطر والعشر وغيرها
معنى الخلفية وكذا قيم المتلفات في حقوق العباد قال رحمه الله
وانما عرضنا الاشارة الى الاصل وذلك ان الخلافة لا يثبت الا بالنص او
دلالة النص وشرطه عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدا للاصل فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا الا نرى
ان البر في الغموس لما لم يحتمل الوجود لم يثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسئلة
مس السماء وساير الابدال فانها لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل
وامثال المسائل على هذا الاصل اكثر من ان تحصى وقد سبق بعضها فيما اسلفنا

في آخر وقت الصلوة لما أراد أن الاستقصاء إنما يكون في المبسوط وإنما غرضنا
في هذا الكتاب الإشارة إلى الأصل وهو أن الخلافة لا تثبت إلا بالنص أو دلالة
النص والمراد أن الخلف إنما يثبت به الأصل والأصل لا يثبت بالرأي فكذا خلفه
وليس المراد الحصر على المذكور فإنها قد تثبت بالإشارة كما أشرنا إليه في مسألة
خلفية التيمم وقد تثبت بالدلالة كما في خلفية التيمم لصلوة العيد والجنازة فإن التيمم
لما شرع لإدراك الصلوة في وقتها والتيمم لها في معنى ذلك ألحق به ولكن لما ذكر
الدلالة دل على جوازه بالإشارة لأنها أقوى من الدلالة واقتصر عن الاقتضاء
لعلمه ثم شرط الخلف عدم الأصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا
للأصل فيصح الخلف بالعجز الحالي كما قلنا إن السبب الموجب للوضوء وهو إرادة
الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال حدوث الماء كرامة ثم بالعجز الحالي انتقل
الحكم إلى التيمم فإن إذا لم يحتمل الأصل الوجود فلا يثبت الخلفية مثل اليمين في
اليمين الغموس لما لم يحتمل الوجود لم يثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسألة مس
السماء فإن اليمين قد انعقدت موجبة للبر لاحتمال وجود المس فكانت موجبة للكفارة
ولذلك سائر الأبدال كمسح الخف والتيمم والفدية وغيرها فإنها لم تشرع إلا عند
احتمال وجود الأصل ومسائل على هذا الأصل كثيرة وقد سبق بيان بعضها فيمن
أسلم في آخر الوقت حيث يجب عليه الصلوة لاحتمال الأداء في ذلك الجزء ثم يصير
إلى الخلف وهو القضاء بالعجز الحالي ونوقض هذا الأصل بوجوب قضاء الصوم
على الحائض مع عدم شرعيته للأصل في حقها وأجيب بأن قضاء الصوم على الحائض
ثبت بالنص على خلاف القياس وهو قول عائشة رضي الله عنها كنا نقضي
الصيام أي أخره وقد قيل في فقه ذلك أن اشتراط الطهارة عن الحيض
في الصيام على خلاف القياس لعدم اشتراط الطهارة فيه عن الجنابة والحدث
فصار كأن الأصل يحتمل من وجه دون وجه فيثبتوا اشتراطها في الأداء دون القضاء
تقليلا للعمل بما كان على خلاف القياس بخلاف اشتراط الطهارة في الصلوة فإنه
موافق القياس لاشتراطها عن الحدثين فيثبتوا اشتراطها عن الحيض في الأداء
والقضاء جميعا وقد ذكرناه في آخر بحث الحجج وعلمه قال رحمه الله
ولهذا قال أبو يوسف ومحمد في المشهود بقتله إذا جاء حيا وقد قتل المشهود
عليه فاختار الولي تضمين الشهود أنهم يرجعون على الولي لأن سبب الملك قد وجد
وهو التعدي والضمان والمضمون وهو الدم محتمل للملك في الشرع غير مستحيل
مثل مس السماء فعمل في بدله وهو الدية عند تعذر العمل بالأصل كما قيل
في غاصب المدبر من الغاصب إذا مات المدبر عند الثاني أو أبق أن الأول





إذا ضمن يرجع بما ضمن على الثاني وإن لم يملك المدبر وكذلك شهود الكتابة إذا رجعوا
بعد الحكم وضمنوا قيمته رجعوا ببدل الكتابة على المكاتب ولم يملكوا رقبته
لما قلنا أن سبب الملك قد وجد والأصل يحتمل الملك فإذا [illegible] الملك قام
البدل مقامه وأما أبو حنيفة رحمه الله فقد قال أن الشهود متلفون حكما بطريق
التسبيب والولي متلف حقيقة بالمباشرة وهما سواء في ضمان الدية وإذا
كان الولي لا يرجع لم يرجع الشهود أيضا بخلاف شهود الخطأ فإنهم إذا ضمنوا وقد
جاء المشهود بقتله حيا رجعوا لأنهم لا يضمنون بالإتلاف لكن بما أوجبوا للولي
فإذا ضمنوا صار الولي متلفا عليهم لأن المضمون هو المال وهو محتمل للملك
والجواب عن قولهما أن محل الأصل المتلف وهو الدم غير مشروع أصلا ولا يحتمل
فلا ينعقد السبب له فيبطل الخلف ولأن الخلف يحكي الأصل والأصل
هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والأصل بنفسه غير مضمون
لو صار ملكا فكذا خلفه وفي المدبر الأصل مضمون متى كان ملكا لا محالة فكذا
بدله (ه) ال ولأن الخلف يثبت عند احتمال وجود الأصل قال أبو يوسف
ومحمد إذا شهد رجلان على رجل بقتل عمد وقتله الولي بشهادتهما ثم جاء المشهود
بقتله حيا فلولي المقتول الخيار بين تضمينهما وبين تضمين القاتل فإذا اختار
تضمين الشهود لهم أن يرجعوا على الولي لأن سبب ملك المشهود به وهو التعدي
بالشهادة الكاذبة مع الضمان أي وجوبه أو أداءه قد وجد والمضمون وهو
الدم محتمل للملك في الشرع غير مستحيل التملك فإن الشرع لو ورد بتملك الدم
ما استحاله العقل فصار في الإمكان العقلي كمس السماء فكان ضمانهما انعقد سببا
لملك المضمون بناء على هذا الأصل احتمالا ولكن تعذر العمل به لعدم ورود
الشرع بحقيقته فعمل السبب في بدل المضمون وهو الدية كما في غاصب المدبر
من الغاصب إذا مات عند الثاني أو أبق أن الأول إذا ضمن يرجع بما ضمن
على الثاني وإن لم يملك الأول المدبر بأداء الضمان لأن سبب الملك وهو التعدي
والضمان قد وجد والمدبر محتمل للملك فإن الشرع لو ورد به لما استحاله العقل
فينعقد السبب موجبا لملكه على أن يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه
على الغاصب الثاني ويرجع به عليه وكذلك [illegible] غاصب المدبر من الغاصب شهود
الكتابة وهو ما إذا شهدوا على أنه كاتب عبده بألف إلى سنة فقضى بذلك ثم رجعوا
والعبد يساوي ذلك أو أكثر يضمنون قيمته لحيلولتهم بين المولى وماليته
عبده بشهادتهم فكانوا بمنزلة الغاصب ثم يرجعون على المكاتب ببدل الكتابة
على نجومها وإن لم يملكوا رقبته لأن المكاتب لا يقبل النقل كالمدبر لما قلنا أن سبب

الملك وهو التعدي والضمان قد وجد والاصل محتمل الملك لما مر فاذا لم يثبت الملك
لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قام البدل وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة
في المكاتب مقام الاصل وانما يرجعون بالبدل لا القيمة لان العبد يستحق العتق
على المولى باداء البدل وانهم قاموا مقام المولى في قبض البدل حيث ضمنوا
قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البدل كما لم يكن للمولى ذلك
واما ابو حنيفة فقد قال ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب والولي
متلف حقيقة بالمباشرة وهما اي المتلف بالتسبيب والمتلف بالمباشرة او المتلف
حكما والمتلف سواء في ضمان الدية لان الدية بدل المحل وبدل المحل يعتمد فواته
اما الاولى فظاهر واما الثانية فلا يجتمع البدلان فاذا فات المحل فباي وجه
كان وجب البدل ولان الولي يتخير بين تضمين الشهود والولي وذلك يدل على
التساوي واذا كانا متساويين فلو اختار تضمين المباشر لا يرجع على الشهود
بشيء بالاتلاف فكذا اذا اختار تضمين الشهود لان كل واحد منهما ضامن بجنايته
ومن ضمن بجناية نفسه ليس له الرجوع على غيره قوله بخلاف شهود الخطأ جواب
عما يقال لو كان المباشر والمسبب متساويين في ضمان الدية لم يرجع شهود الخطأ
اذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حيا واللازم باطل لان لهم ولاية الرجوع على الاخذ
وهو المشهود له فقال لانهم لا يضمنون بالاتلاف اذ لم يحصل بشهادتهم تلف لكنهم
انما يضمنون بما اوجبوا للولي المشهود بقتله خطأ من المال على المشهود عليه فاذا
ضمنوا ذلك صار الولي متلفا عليهم فيملكونه بالضمان لان المضمون ثم المال وهو
قابل للملك بانواع الاسباب فكذا بهذا السبب وحاصل الجواب امران احدهما
عدم تسليم وجود علة التساوي من الاتلاف والثاني وجود قابلية التمليك والجواب
عن قولهما ان الاصل محتمل للملك ان محل الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع
اصلا يعني لا نسلم ذلك فانه غير مشروع اصلا لا في الماضي لعدم شرعيته في وقت
من الاوقات ولا في الحال لانه اجمعت الامة عليه ولا في الاستقبال اذ الشريعة
باحتمال الوحي وقد انقطع فلا ينعقد السبب موجبا للاصل بوجه كما في
الغموس فيبطل الخلف وقوله ولان الخلف يحكي الاصل يجوز ان يكون
منعا اخر للمنع وتقريره لا نسلم ذلك لان الخلف يحكي الاصل اي يشابهه ويثبت
على الوجه الذي يثبت الاصل به لانه يثبت بالسبب الذي يثبت الخلف به الاصل
والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص وملك القصاص نفسه لو كان
ملكا كان غير مضمون بالاتلاف سواء كان حقيقة او حكما كما اذا قتل انسان
من عليه القصاص او شهد الشهود بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن له القصاص



ضمان على القاتل والشهود وانعقاد السبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة فاذا
كان المتلف للقصاص لا يضمن للمالك فكيف يضمنه لمن انعقد له السبب ولم يكن
مالكا حقيقة واذا امتنع ضمان الاصل لم يتصور ضمان خلفه وهو الدية ويجوز
ان يكون معارضة وتقريرها ان يقال ما ذكرتم ان الدم الذي هو الاصل قابل
للملك وان دل على ما ذكرتم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الخلف يحكي الاصل
الى اخره على ما قرر قوله وفي المدبر جواب عن قياسهما صورة النزاع على صورة
غصب المدبر ووجهه ان الاصل في المدبر والمكاتب وهو الرقبة حتى كان محلا
مضمون لا محالة فكذا بدله ومعناه ان ملك الرقبة اذا كان ثابتا في محل
قابل له يجب ضمان خلفه فكذا اذا انعقد السبب موجبا ولم يعمله لعارض
التدبير والكتابة يكون موجبا لخلفه وهو القيمة في المدبر والبدل في الكتابة
فيكون لهم ولاية الرجوع ولم يذكر المكاتب لان حكمه يعرف من المدبر قال
رحمه الله واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة اما
السبب فانه يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء
سببا فاتبع سببا اي طريقا ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ
الاسباب اسباب السموات يريد بها ابوابها ومنه قول زهير ولو نال
اسباب السماء بسلم ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب
الى السماء اي بحبل الى السقف ومعنى ذلك واحد وهو ما يكون طريقا
الى الشيء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الشيء من سلكه وصل
اليه فناله في طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك لمن سلك طريقا الى حصن
بلغه من ذلك الطريق لا به لكن بمشيه (ش) لما فرغ من الاحكام شرع في بيان
ما يتعلق به الاحكام وهو القسم الثاني من جملة ما ثبت بالحجج السابقة وانه
اربعة اقسام بالاستقراء السبب والعلة والشرط والعلامة وتوجيه
في وجه الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخلو من ان يكون مؤثرا في اثبات الحكم
او لا والاول هو العلة والثاني اما ان يكون الحكم يوجد عنده اولا والاول
هو الشرط والثاني اما ان يكون طريقا الى وجود الحكم او لا والاول هو العلامة
والثاني هو السبب والسبب يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى وآتيناه
من كل شيء سببا فاتبع سببا آتينا ذا القرنين من اسباب كل شيء اراده ملكه
طريقا موصلا الى المقصود من علم وقدرة وآلة ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى
قال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات
اي ابوابها قاله [illegible] وعلى هذا المعنى ورد قول زهير ومن هاب اسباب

المنايا ينلنه ولو نال اسباب السماء بسلم اي من خاف الموت واحترز الاسباب
الموصلة اليه لا ينفعه الاحتراز والحيلة وتصيبه لا محالة ولو نال ابواب
السماء بسلم ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء
اي بحبل الى السقف ومعنى الكل يرجع الى امر واحد وهو ما يكون طريقا الى الشيء
يتوصل به اليه فان الباب موصل الى البيت والحبل الى السماء ومعناه
في عرف اهل الشرع ما يكون طريقا الى الشيء من سلكه وصل اليه فناله
في طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك فان الوقت سبب للصلوة اي
طريق يتوصل سلوكه اي بالوجود فيه غير متلبس بشيء من العوارض
الى اداء الصلوة لا بنفس الوجود على ذلك الوجه وكذلك الشهر لرمضان
وان البيت فهو سبب للحج اي طريق يتوصل بالوصول اليه الى اداء
الحج لا بنفس الوصول بل بفعله ثم من سلك طريقا الى مصر بلغه من ذلك
الطريق لا به بل بمشيئته ولا يختلجن في وهمك ان ذلك جمع بين الحقيقة
والمجاز او عموم المشترك لان ذلك ليس بمراد من لفظ واحد وانما اللفظان
يراد بهما بحسب المواضع معنى واحد يليق به لا غير وانما حمل الشيخ على
ذلك ارادة الاختصار وطلق العبارة على ما لا يخفى على المتامل وعلى
هذا يكون كلام الشيخ (متينا) ولا لكل ما يسمى سببا وسقط عنه اعتراض
من قال ان كلامه غير جامع لجميع اق[سام] السبب قال رحمه الله واما
العلة فانها في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا
وكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير به حاله معا فهو
علة كالجرح بالمجروح وما اشبه ذلك وهو في الشرع عبارة عما يضاف
اليه وجوب الحكم ابتداء مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص ص
وما اشبه ذلك لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها وانما الموجب
للاحكام هو الله تعالى عز وجل ولكن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب
الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع
اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة وهذا كافعال العباد
من الطاعات ليست بموجبة للثواب بذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك
فصارت النسبة اليها بفضله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا
الوجه فاما ان يجعل لغوا كما قالت الجبرية او موجبة بانفسها كما قالت
القدرية فلا وكذلك حال العلل واجمع الفقهاء على ان الشاهد لعلة
الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا لما القسم الثاني



هو العلة وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا
واورد عليه بان الشخص اذا ولد مريضا سمي عليلا والمرض فيه علة مع انه غير مغير
لوصف الصحة واجيب بانه يسمى عليلا بالنظر الى الاصل اذ الاصل في المولود
الصحة وسمي الوصف المؤثر علة لتغير حال المنصوص الى العموم فكل وصف
حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير به حاله معا فهو علة كالجرح
بالمجروح والقطع والانقطاع والهدم والانهدام واشار بقوله معا
الى ان العلة وان كانت متقدمة على المعلول بالذات فهي مقارنة
له في الوجود كحركة الاصبع مع حركة الخاتم وهي في الشرع عبارة عما يضاف
اليه وجوب الحكم ابتداء والمراد بالوجوب الثبوت واحترز بقوله يضاف
وجوب الحكم عن الشرط من حيث انه يوجد عنده لا انه يجب به وبقوله ابتداء
عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا وقيل عن التعليقات
فان الحكم يثبت فيها بطريق الانقلاب لا ابتداء لان المراد بالوجوب ابتداء
ان يثبت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل
في هذا التعريف العلل العقلية والوصفية التي جعلها الشرع علة كالبيع
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما اشبه ذلك والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة قوله لكن علل الشرع استدراك
من قوله يضاف اليه وجوب الحكم والمراد ان وجوب الحكم وان اضيف الى العلة
لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها فانها موجودة قبل ورود الشرع
ولم تكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف العقلية فانها موجبة بانفسها لا يتصور
الكسر بدون الانكسار وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن ايجابه
لما كان غيبا عنا يعني العباد لعجزهم عن دركه شرع العلل ونسب الوجوب
اليها فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع اياها كذلك
وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة وهذا اي ما ذكرنا ان العلل
غير موجبة بذواتها بل بجعل الله مثل افعال العباد من الطاعات
فانها ليست موجبة للثواب بذواتها لان العبد بعمله لا يستحق على مولاه
شيئا الا ان الله تعالى بفضله جعلها موجبة للثواب قال الله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون فصارت نسبة الثواب الى الافعال بفضل الله تعالى
ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم ينشر يوم القيمة ثلث دواوين ديوان النعم وديوان
الاعمال اي الطاعات وديوان المعاصي فيقابل ديوان النعم بديوان
الاعمال فيبقى ديوان المعاصي فيدخل الله الجنة بفضله وكذلك العقاب

المستنبطة

اذهم

اي المذكور في النصوص مضاف الى الكفر من هذا الوجه وهو انه ليس بموجب
للعقاب بذاته بل جعل الله اياه سببا كما في الطلعات قال العلامة حميد الدين
هذا ينزع الى مذهب الاشعري فانه عنده ان العفو عن الكفر يجوز عقلا
وان ورد الشرع بخلافه واما على اصل اهل السنة فلا يستقيم هذا الكلام فان
عندهم ان الحكمة تقتضي معاقبة الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس بحكمة
كما ذكره الشيخ ابو منصور في التأويلات واجيب بان الكفر وان كان
سببا بنفسه عقلا الا انه ليس سببا لذاته للعقوبات المنصوص عليها
بل ذلك بالشرع لان العقل لا يهتدي اليه ولهذا جاز التخصيص
في حق بعض الكفار دون بعض فاما ان يجعل الافعال لغوا كما قالت
الجبرية فانهم لم يعتبروا افعال العباد اصلا وجعلوها اضطرارية
كحركات المرتعش او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فانهم جعلوا العباد
خالقوا افعالهم فتكون سببا للثواب والعقاب بنفسها فيستحق العبد
الثواب والعقاب بفعله فلا اي فلا يصح ان تكون وكذلك حال العلل
اي لا تكون موجبة بذواتها كالعلل العقلية ولا مهدرة بل تكون موجبة بجعل
الله اياها كذلك ثم استدل الشيخ بدلالة الاجماع على ان العلل غير مهدرة
بقوله وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد لعلة الحكم كما اذا شهدوا على طلاق
امرأة قبل الوطء او اعتاق عبد فقضى القاضي بوقوعهما وضمن الزوج
نصف المهر ثم رجعوا ضمن نصف المهر للزوج والقيمة للمولى لانهما اثبتا
علة التلف فكان التلف مضافا اليهما مع ان الشهادة في علة العلة فاولى ان
تضاف الى حقيقة العلة قال رحمه الله واما الشرط فتفسيره
في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة ومنه الشرط للصكوك ومنه
الشرطي ومنه شرط الحجام وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب
فمن حيث لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه
العلل فسمي شرطا وقد يقام مقام العلل على ما نبين ان شاء الله تعالى واما
العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل
الميل والمنارة فكان دون الشرط فهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب
من هذه الجملة منقسم في حق الحكم لكن الشرط في اللغة هو العلامة اللازمة
ومنه اشراط الساعة لعلاماتها اللازمة لها ومنه الشروط للصكوك لانها
علامات دالة على الصحة والتوثيق لازمة ومنه الشرطي بالسكون والحركة
لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه في اغلب احواله فكان لازما
ومنه شرط الحجام وهو مصدر شرط الحاجم شرطا لان بفعله يحصل في المحاجم



علامة لازمة فمن مكانه قيد باللازمة للتمييز بينه وبين العلامة وفيه نظر لانه ادعى
اللغة ولا يجوز تقييده بشيء من نفسه وفي الشرع اسم لما يتعلق به الوجود
دون الوجوب اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عند وجوده ولا يثبت به
فمن حيث لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه
العلل فسمي شرطا كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا
الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل بقوله انت طالق وقد يقام الشرط مقام
العلل على ما نبين في باب تقسيم الشروط ان شاء الله تعالى واما العلامة فهي الامارة
لغة كالميل والمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به
وجوب ولا وجود فهو دليل على ظهور الحكم عند وجودها فحسب كالتكبيرات
في الصلوة اعلام على الانتقال والاذان علم للصلوة والتلبية للحج فكان دون الشرط
وهذا الذي ذكرنا من المعاني اللغوية والشرعية هو تفسير هذه الجملة اي بيان
حقيقة السبب والعلة والشرط والعلامة وكل ضرب منها منقسم في حق الحكم
والابواب الآتية لبيان اقسامها قال رحمه الله باب تقسيم السبب
وقد مر قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها وانما يتعلق بالخطاب
وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي وسبب يسمى به
مجازا وسبب له شبهة العلل وسبب هو في معنى العلة قد مر في باب بيان
اسباب الشرائع ان وجوب الاحكام اي نفس الوجوب متعلق باسبابها
وانما يتعلق بالخطاب وجوب الاداء والسبب اقسام اربعة في حق الحكم
قيد بذلك لان اسباب الاشياء كثيرة لا تحصى وهذا التقسيم ليس باعتبار
الحقيقة وكذلك اقسام العلة والشرط والعلامة وذلك لان الشيخ جعل السبب
المجازي قسما والذي هو شبيه العلل قسما آخر وهو يقتضي ان يكون غير
القسم الاول وليس لذلك ولا باعتبار الجهات لما قيل ان اعتبار الجهة في مثل
هذه المواضع مهجور لان هذه التقاسيم باعتبار التعدد في الخارج والذي
لا يتعدد في الخارج فانما هو باعتبار الجهات وعلى اعتبارها لا ينحصر على اربعة
فيكون التقسيم باعتبار ما يطلق عليه اسم السبب والاقسام في الحقيقة
ثلثة صرح به في آخر الباب قيل انما قدم السبب في التقسيم والتفسير
لتقدمه وجودا على هذه الثلثة ثم قدم العلة لكونها مؤثرة فكان لها زيادة
عليها لا يقال كان من حق الشرط ان يقدم على العلة لان عملها موقوف على وجوده

لأن العلة مؤثرة والمقصود هو التأثير فقدمت عليه لا يقال فعلى هذا يجب تقديمها
على السبب لأن السبب قد يكون مكملا للعلة والعلة صفة من صفاته على ما يجيء ومتى
مقدم وجودا مع وجود هذا التأثير فقدم عليها وقدم الشرط على العلامة لتوقف
تعلق الحكم به فأما العلامة فليس لها قوة السبق ولا معنى التأثير والتوقف
فتأخرت وقد قيل في وجه الحصر أن المفضي إلى الحكم لا يخلو إما أن يكون مفضيا في الحال أو المآل
والثاني السبب المجازي والأول إما أن يكون مشابها بالعلل أولا والأول سبب
له شبهة العلل والثاني إما أن يكون له تأثير أولا فالأول سبب في معنى العلة
والثاني السبب الحقيقي قال رحمه الله أما السبب الحقيقي فما يكون طريقا
إلى الحكم من غير أن تضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن
يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب فإن أضيفت العلة إليه صار للسبب
حكم العلل فيصير من القسم الرابع وذلك مثل سوق الدابة وقودها هو سبب
لما يتلف بها لأنه طريق إليه لكن بمعنى العلة وكذلك شهادة الشهود بالقصاص
سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لأن حد العلل فيه لم يوجد لكنه طريق
إليه محض خالص فكان سببا ولهذا لم يجب به القصاص لأنه جزاء المباشرة وقد سلم
الشافعي رحمه الله هذا إلا أنه جعل السبب المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة و
وجد لأن الشاهد قصد قتل المشهود عليه لكنا قلنا إن فعل الشهادة ليس بفعل قتل
قتل بلا شبهة وإنما يصير قتلا بواسطة تتخلل من الشاهد وهو حكم القاضي
واختيار الولي قتل المشهود عليه وقلت تمحى بأن لا كفارة على المسبب كما سبق
من قبل وإنما صار هذا القسم في حكم العلل لأن المباشرة أضيفت إليه فصار
في حكم العلة مع كونه سببا من قبل أن المباشرة حادثة باختيار المباشر فبقي
الأول سببا له حكم العلل ولهذا لم يصلح لإيجاب ما هو جزاء المباشرة قوله
ما يكون طريقا إلى الحكم كالجنس وقوله من غير أن تضاف إليه وجوب احتراز
عن العلة وقوله ولا وجود احتراز عن السبب الذي له شبهة العلل وعن السبب
الذي فيه معنى العلة قيل ولا بد من قيد آخر لخروج السبب المجازي فإنه
طريق إليه في المآل لا في الحال كما نبين في بيان وجه الحكم ويمكن أن يقال تركه لأن
المراد من كونه طريقا كونه طريقا في الحال أو لأن السبب المجازي لما كان هو
السبب الذي له شبهة العلل كما ذكرنا كان القيد المخرج للسبب الذي له شبهة
العلل مخرجا له وقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب
هو بيان خلوه عن معنى العلة فإنه إذا أضيفت العلة إلى السبب صار [illegible]



صار للسبب حكم العلل فيصير من القسم الرابع وذلك أي القسم الرابع مثل سوق
الدابة وقودها وقوله هو أي كل واحد من سوق الدابة وقودها وفصله
عما قبله للاستئناف سبب لما يتلف بالدابة من النفس والمال حال السوق والقود
لأنه أي السوق والقود طريق إلى الإتلاف لأنه موضوع له حتى يكون علة لكنه
بمعنى لأنها تحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان مشتبها على موافقة طبع القائد
والسائق فصار فعلها مضافا إلى المكره فيما يرجع إلى بدل المحل أما فيما يرجع
إلى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب القصاص ولا الكفارة
قال القاضي لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لأن علة الحكم لما حدثت به صارت
العلة مع حكمها حكما له ويصير حكمها مضافا إليه بواسطتها وكذلك أي وكسوق
وقودها شهادة الشهود في القصاص فإنه سبب لقتل المشهود عليه في
حكم العلة لأن حد العلل فيه أي في فعل الشهادة أو في كلام الشهود لم يوجد لتخلل
الواسطة بينه وبين الحكم لكنه أي فعل الشهادة طريق محض خالص إلى القتل
لأن الشهادة لم يوضع له في الأصل وليس لها فيه تأثير توجد وتستلزمه فكان
فعل الشهادة سببا لا علة ولهذا لم يجب به أي بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع
بعد استيفاء القصاص من المشهود عليه لأنه جزاء المباشرة التي هي علة ولم توجد
فيهم وقد سلم الشافعي هذا أي كون الشهادة سببا لا مباشرة للقتل حقيقة
وكون القصاص جزاء المباشرة لكنه جعل السبب المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة
المباشرة في إيجاب القصاص فإن السبب إذا قوي وأدى إلى الهلاك غالبا
احتاج إلى الزجر دفعا للفساد فالحق بالقتل في وجوب دفع الفساد وأن
ذلك قد وجد فإن الشاهد قصد قتل المشهود عليه وقصد إتلاف شخص بعينه
إذ لا يمكنه التخلص عنه إلا بالتمكين فصار شهادته معينة للقتل بخلاف حفر البئر
ووضع الحجر لأنه لم يقصد بهما إتلاف إنسان بعينه فلا يوجب القود قيل ومعنى
قوله المؤكد بالقصد ما ذكر في التهذيب أنهم لو قالوا عند الرجوع عن الشهادة
تعمدنا وعلمنا أنه يقتل بشهادتنا يجب القصاص لأنه سبب كالإكراه وكذا لو قالوا
تعمدنا ولا نعلم أنه يقتل بقولنا وهم ممن لا يخفى عليهم ذلك وجب القصاص
ولو قالوا تعمدنا ولم نعلم أنه يقتل بقولنا وهم ممن يجوز أن يخفى عليهم مثله
لقرب عهدهم بالإسلام حلفوا وعزروا ولا يجب القصاص عليهم ودية
مغلظة مؤجلة في أموالهم وقولنا إن الشهادة ليست بفعل قتل وما ليس
لا يجب به ما يجب بالقتل أما الأولى فظاهرة إذ هي غير موضوعة للقتل ويتخلف
عنها القتل في أكثر الصور وإنما تصير قتلا بواسطة ليست في يد الشاهد وهي حكم القاضي

واختيار الولي قتل المشهود عليه اي بمباشرته بالاختيار اذ ليس في وسعهم الجاء
ما نظمهم القاضي او يحبسه ولا الجاء اختيار الولي واما الثانية فلانه شرع بطريق
المماثلة بين التسبيب والمباشرة وهذا الجواب بطريق المعارضة ولقايل
ان يقول الخصم لم يدع ان الشهادة مباشرة ولم ينكر ان الشهادة ليست
بقتل وانما الحق السبب الموكد بالقتل الكامل بالمباشرة وما ذكرتم لا ينافي ذلك
لانه اذا لم يجب بالقتل لا يكون بمنزلة المباشرة لان كونه كذلك يجب به ما يجب بالقتل
وقلنا نحن بان لا كفارة جواب اخر توجيهه انا قد بينا فيما سبق ان لا كفارة على
المسبب وهو الحافر والواضع مع انه جزاء قاصر لان وجوبها يعتمد المباشرة فالقصاص
الذي هو جزاء كامل يعتمد المباشرة اولى ان لا يجب فان قيل روي عن ابي بكر
رضي الله عنه انه قتل شهود القصاص بعد الرجوع وروي عن علي رضي الله عنه انه شهد
عنده رجلان بالسرقة على رجل فقطع يده ثم جيء باخر فقالا اوهمنا انما السارق
فقال لا احد لكما على هذا واغرمكما الدية ولو علمت انكما تعمدتما على الاول لقطعت
ايديكما فيعلم ان القتل يوجب القصاص فالجواب ان حديث ابي بكر رضي الله عنه غير
ثابت لحملة السباحة وحديث علي رضي الله عنه خرج على وجه التهديد لما ثبت
من مذهبه ان اليدين لا تقطعان بيد واحدة على انهما مخالفان للنص القاطع الدال
على وجوب المماثلة فوراً وانما صار هذا القسم يعني شهادة الشهود سبباً في حكم
العلل لان مباشرة القتل تترتب على فعل الشهادة وما ترتب عليه حكم فهو
علة اما الاولى فلانه لم يكن للولي ولاية الاستيفاء قبلها وانما حدثت به فكان
استيفاؤه مترتباً على فعلهم واما الثانية فظاهره لكن لما كانت المباشرة حادثة
باختيار المباشر صار مضافاً اليه لا مؤثراً فيه فمن حيث الافضاء صار سبباً ومن حيث
الترتيب عليه صار علة فصار سبباً في حكم العلة فصلح لايجاب ضمان المحل وهو الدية
ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة من وجوب القصاص والكفارة و
حرمان الميراث عملاً بالوجهين فان قيل لو كان اختيار المباشر مبطلاً للعلية لكان
اختيار المكره مبطلاً لعلية الاكراه واللازم باطل لان القصاص واجب على المكره
وليس ذلك جزاء التسبيب فالجواب ان الشيخ رحمه الله اطلق الاختيار والمطلق
ينصرف الى الكامل وهو الاختيار الصحيح وليس ذلك موجوداً في الاكراه
قال رحمه الله واذا اعترض على السبب علة لا تضاف اليه بوجه كان
سبباً محضاً مثل دلالة الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق
او ليقتله ومثل دلالة الرجل في دار الاسلام قوماً من المسلمين على حصن
في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكاً لانه





صاحب سبب محض ومثله رجل قال لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها
ثم ظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف ما اذا
زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة وكذلك قلنا في الموهوب له اذا
استولد ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض
لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد بوجه وكذلك المستعير لا يرجع بضمان الا
الاستحقاق لما قلنا بخلاف المشتري لان البايع صار كفيلاً عنه بما شرط عليه من
البدل كانه قال له ان ولدك حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا
كفيل عنه ولذلك لم يرجع بالعقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غروراً
فلم تصح الكفالة به لما فرغ من بيان السبب الذي له حكم العلل شرع
في بيان السبب المحض اي الحقيقي فقال واذا اعترض على السبب علة
لا تضاف اليه بوجه كان ذلك السبب سبباً محضاً وفرع على ذلك مسائل
كدلالة الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليها الطريق او نفس ليقتلها
ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئاً لان الدلالة سبب محض وهو طريق الوصول
الى المقصود وتخلل بينهما وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهو الفعل
الذي باشره المدلول باختياره لانه بالدلالة لم يثبت له حق الاخذ بخلاف الشهادة
لانها تثبت حق الاستيفاء فان قيل ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير
مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاختيار لم ينشأ الا من
الدلالة فكان الدال ما عن مستعملاً له كما في الامر بالاباق في عبد الغير فانه
اذا ابق ضمن الآمر بالاجماع بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تاثيراً في السرقة
من الامر بالاباق فالجواب انا لا نسلم ان الاختيار نشأ من الدلالة بل هو خلق
الله كسائر الافعال وانما نشأ منها حصول العلم بالمال ومحله وقد يفضي
ذلك الى المقصود فهو سبب لم يكن فيه شيء من معنى العلة ومثله دلالة الرجل
في دار الاسلام قوماً من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه
فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكاً لانه صاحب سبب محض الا اذا ذهب
معهم فدلهم على الحصن لان فعله سبب في معنى العلة ولا يلزم على هذا مسألة الساعي
الى السلطان بغير حق فانه ضامن مع انه صاحب سبب محض كالدال لان
ذلك اختيار المتاخرين من اصحابنا لغلبة السعاة في هذا الزمان قال
ابو اليسر في اصوله بعض مشايخنا يفتون بالضمان في الساعي بغير حق
مطلقاً وبعضهم قال ان كان السلطان معروفاً بالظلم والتغريم بما سعى به
اليه يضمن والا فلا ولكن لا يفتى به فانه خلاف اصول اصحابنا و

ولكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد مشكل
الا لانه لم يتوجه السعاية ومثله اي ومثل الدال المحض بالوصف رجل قال
لاخر تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها واستولدها ثم ظهر انها امة
لم يرجع المتزوج على الدال بقيمة الولد التي اداها الى المالك لما بينا انه صاحب سبب
محض فان اخباره سبب الوصول الى المقصود ولكن يخلل بينه وبين المقصود
وهو الاستيلاد علة غير مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذي باشره باختيار
باختياره بخلاف ما اذا زوجها على انها حرة فانه يرجع المستولد بضمان قيمة
الولد على المزوج لانه صار صاحب علة لان الاستيلاد مبني على التزويج والتزو
يج مشروط بالحرية فكان شرط الحرية بمنزلة الوصف اللازم للتزويج فيكون
الاستيلاد مبنيا عليه كالتزويج فصار اشتراطه صاحب علة وصار كانه
قال انا كفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد وقيل في تعليله لان ما لزمه
من الضمان لزم بالاستيلاد والاستيلاد حكم التزويج لانه موضوع له فكان المزوج
صاحب علة فيضاف اليه وفيه نظر لاستلزامه ضمان المزوج بشرط الحرية
اولا وكذلك اي وكما قلنا ان المتزوج لا يرجع على المخبر بالحرية قلنا في الموهوب
له اذا استولد الجارية ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته
سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد بوجه لان الهبة ليست بموضوعة للاستيلاد بل هي موضوعة لاظهار الوجود ولثبات الملك والملك
يتحقق بلا استيلاد وكذلك اي وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد لا يرجع
المستعير اذا اتلف المستعار ثم ظهر الاستحقاق وضمن لا يرجع على المعير بضمان
الاستحقاق لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم والاعارة سبب
محض لا يضاف الاستعمال الذي هو علة التلف اليه بخلاف المشتري اذا
استولد المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد وثمن الجارية على البائع
لصيرورته كفيلا عن المشتري لان البائع شرط على المشتري ولا ثمن الثمن
ومبنى المبادلة على المساواة في البدلين في حكم السلامة فكما كان الثمن
سالما للبائع ينبغي ان يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يجعل البائع
كفيلا بسبب تملكه البدل فصار كانه قال للمشتري ان ولدك منها
حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك وانما قال
بحكم باطل لان حكم الاستحقاق في زعم البائع باطل ولذلك اي ولان الرجوع
على البائع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر لو ضمنه لانه قيمة
ما سلم له من منافع البضع فلم يكن غرورا لان اللازم بالعوض لا يسمى غرورا فلم





يصح الكفالة هذا طريقه بعض مشايخنا اختارها الشيخ وقال شمس الائمة المشتري انما يرجع
بقيمة الاولاد لان بمباشرة عقد الضمان التزم البائع صفة السلامة عن العيب
ولا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يلتزم سلامة المعقود
عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالعقر في الوجهين لانه بدل ما استوفاه ولان
رجوعه ليس بسبب العيب فيما استوفاه وان كان البائع ضمن له صفة السلامة
قيل وهذا صحيح لان شمس الائمة ذكر في كتاب العارية عبد ماذون له اعار
دابة من رجل فعطبت تحته فاستحقها رجل وضمن الراكب قيمتها يرجع بها على الماذون
كما يرجع على الحر لانه صار مغرورا من جهته باشتراطه العوض لنفسه والماذون
يواخذ بضمان الغرور كالحر وبهذا تبين خطا بعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم
الله ان ضمان الغرور كضمان الكفالة وان الغار يصير كالقائل للمغرور ان
ضمنك احد بسبب ركوب هذه الدابة او استيلاد هذه الجارية في البيع فانا ضامن
لك ذلك لانه لو كان هذا بطريق الكفالة لما يواخذ به الماذون فان العبد الماذون
لا يواخذ بضمان الكفالة ولكن الطريق ان من باشر عقد المعاوضة فهو
ملتزم بسلامة المعقود عليه عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق
فالرجوع عليه لهذا اي هذا الفظ وفيه بحث لان الذاهب الى تلك الطريقة
ان ادعى كليتها فالاعتراض صحيح لورود النقض بصورة الاجارة الماذون
وان اقتصر بها على صورة البيع كما في الكتاب فليس بصحيح والشيخ لم يذكر
في هذا الكتاب الا الكتاب فلا يكون النقض واردا قال رحمه الله ولا يلزم
على هذا دلالة المحرم على الصيد انه يوجب الضمان عليه وان كان سببا لان الدلالة في ازالة
احق الصيد مباشرة الاولى ان الصيد لا يبقى امنا من المدلول اذا صحت الدلالة عن ازالة
بعرض الاستعاض فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يتصل ذلك بان يصل
بها القتل فكان ذلك بمنزلة الجراحة يسارى فيها المعونة فوارها فاما الدلالة
على مال الناس فليس بمباشرة جناية لانه غير محفوظ بالبعد عند ابدا الناس
بل بالعصمة ودفع المالك عن المال ولا يلزم دلالة المودع على الوديعة لانها مباشرة
جناية عليها [illegible] في الحفظ بالتضييع وهذا سؤال على الاصل المذكور وهو ان الحكم
لا يضاف على السبب المحض مع وجود العلة وتقريره دلالة المحرم على الصيد سبب محض
ومع هذا يوجب الضمان اما انها توجب الضمان فبحديث ابي قتادة واما انها
سبب محض فلانها تخلل بينها وبين المقصود فعل فاعل مختار وهو قتل المدلول
وقوله لان الدلالة جوابه وتقريره انا لا نسلم ان الدلالة سبب محض بل هي في ان الة
ان الصيد مباشرة توجب الضمان اما ان المباشرة موجبة فظاهرة

وأما أن الدلالة مباشرة فقد بينه الشيخ بقوله الاول أن الصيد لا يبغي
آمنا من المدلول اذا صحت الدلالة اى وجدت شرايطها بان لا يكون المدلول
عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما به لما زال امنه بالدلالة فوجودها ح كعدمها وان
يصدقه المدلول حتى لو كذبه وصدق غيره لاضمان على المكذب وان يتصل القتل
بالدلالة محرما وقت القتل حتى لو كان محرما وقت الدلالة وحلالا وقت القتل
لا يجب على الدال الجزاء لأن الوجوب يتقرر عند القتل فيجب الاحرام عند القتل
ولهذا قال الشيخ عنها انها بعرض الانتقاض يعني بانتفاء الشرط نلها عن الضمان
لنفى الدلالة لانها من حيث هي ليست لعلة بل بشرط الاستقرار بان يتصل به
القتل حال كون الدال محرما وقت القتل لاحتمال ان يتوارى الصيد
عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود آمنا كما كان فان قيل السر قوله اذا صحت
الدلالة معنا من قوله عنها انها بعرض الانتقاض فان صحة الدلالة منتف لوجود
الشرايط ومن جملتها اتصالها بالقتل قلنا نعم ولكن صرح به لكونه معظمها
لزوال الامن به حقيقة واذا لم يكن لنفسها عليه بل بشرط القرار كان بمنزلة
الجراحة فانها اى بمنزلتها في ارشها لمعرفة في ارشها في حق الضمان لان
ثوابها متوهم على وجه لا يبقى لها اثر واذا اتصل بها القتل زال الامن وصارت
مباشرة عدوان فاما الدلالة على مال الناس وليست بمباشرة عدوان
لان المال محفوظ بالتعقل من ايدي الناس حتى يكون الدلالة ازالة للحفظ وهذا
من جهة المحل وان الفاعل وهو الدال ايضا لم يلتزم الحفظ فلا تصير خائنا
بازالته بالدلالة فبقيت دلالته سببا محضا والشيخ لم يذكر الثاني اختصارا
وقوله ولا يلزم دلالة المودع جواب عما يرد على قوله الدلالة على مال الناس
ليست بمباشرة عدوان وتقريره لا نسلم انها ليست بمباشرة عدوان فانها
لو كانت كذلك لما لزم المودع الضمان اذا دل السارق على الوديعة واللازم
باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة وتقرير الجواب ان الضمان عليه ليس باعتبار
انه باشر جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة
دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب ورد بان الاجنبي
ايضا التزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال آخر دفعا لما ترك ما التزم بالدلالة
فيضمن واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو حق الله وقع ضمنا وموجب
ذلك الاثم ونحن نقول به وفي الوديعة والاحرام وقع التزام الامن والحفظ
قصدا والدلالة تنافيهما واذا كان كذلك كان حكم المحرم في الجناية على موجب
عقد الاحرام كحكم في نفسه لا يجوز التعرض فيها وهو الحرم كان الدال ضامنا





واذا كان خارج الحرم لم يكن ضامنا كاموال الناس فانها ان كانت وديعة عنده
يضمن بالدلالة عليه والا لا يضمن قال رحمه الله ومن دفع الى صبي سكينا
آخر ليمسكه للدافع فوجا به نفسه لم يضمن الدافع لان ذلك سبب محض اعترض عليه علة
لا تضاف اليه بوجه واذا سقط من يد الصبي عليه فجرحه كان ذلك على الدافع لانه اضيف
اليه التعدي هاهنا لان السقوط اضيف الى الامساك فصار سببا له تكم العلة
وكذلك من حمل صبيا ليس منه تسبيل الى بعض المهالك مثل الحر او البرد او شاهق
الجبل فعطب بذلك الوجه كان عاقلة الغاصب ضامنا واو قتل الصبي نفسه او رجلا
لم يجب على عاقلة الغاصب وكذلك اذا مات لم يضمن عاقلة غاصبه
مثلا لما ذكرنا وكذلك من حمل صبيا ليس منه يتسبل عليه فانه كان هذا سببا للتلف
فان سقط منها ومات او اقفها او سارت بنفسها ضمن عاقلة الحامل سواء كان
الصبي مستمسكا او لا لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان ساقها الصبي وهو
ممن يصرفها انقطع النسب وهذه امثلة اخرى للسبب المحض لان الدفع طريق الى التلف
واعترض عليه لا يضاف اليه وهو ان وجا اى ضرب بالسكين نفسه باختياره لان الدافع
انما امره بامساكه لا بالاستعمال وانه تلف بالاستعمال وهو مختار فيه واذا سقط
من يد الصبي عليه فجرحه كان الضمان على الدافع انما اضيف اليه الهلاك هاهنا لان الهلاك
لم يحصل بمباشرة فعله باختياره بل بامساكه الذي هو دفع الدافع فيضاف
الى الامساك ثم الى من منه فصار الدفع في هذه سببا له حكم العلة من حيث ان علة التلف
وهي السقوط يضاف اليه وكذلك اى وكدفع السلاح سكونه سببا محضا في حال
وسببا يشبه العلة في اخرى حمل من حمل صبيا حرا لا يعبر عن نفسه ولا ولاية له
عليه الى بعض المهالك كالحر والبرد او الشواهق او كانت الارض مسبعة
او محماة وهلك بذلك الوجه اى بالحر والبرد او بالسقوط من شاهق الجبل
او افترسه السبع او لدغته الحية كانت عاقلة الغاصب يعني الذي حمله الى
المهلكة ضامنة للدية استحسانا قيل لو قال ضامنه كان احسن وليس
لو اضح الجواز ان يكون الشيخ اراد به النسبة اى ذا ضمان كقوله تعالى
بقرة لا فارض وكقوله السماء منفطر به وفي القياس لا شيء عليهم وهو قول زفر
والشافعي لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب يختص بالاموال
والحر ليس بمال فالنقل لم يكن غصبا وصار كنقله باذن الولي او حصل
في يده بغير صنعه الا يرى انه لو مات بمرض لا شيء عليه وجه الاستحسان
انه سبب لاتلافه بغير حق باستيلائه عليه والمسبب اذا كان متعديا

في مسيره ضامن للدابة وما عطبت بكل فرالشي وذلك لانه محفوظ بيد ولبثه ويده عليه
مسكه لحفظ فاذا زال يده بطريق التعدي فقد زال مسكه الحافظ وصار الصبي
في يد الغاصب حكما تحقيقا لوجود الاستيلاء عليه بلا معارضة فان الصبي لا يعارضه
بيده ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل مضافا الى يد الغاصب كما في الدابة
وكان تحصيله في ذلك الموضع تعديا والتلف مضاف الى حصوله في ذلك الموضع فكان
تقريبه الى المهلكة سببا في معنى العلة باعتبار الاضافة فانه يقال لولا تقريبه الى
المهلكة لما اصابته آفة هنا وجه كونه سببا يشبه العلة واذا قتل الصبي في يده
اي في يد الغاصب وفي بعض النسخ عنده رجلا فضمن عاقلة الصبي الدية لم يرجع
على عاقلة الغاصب لان الصبي اختار القتل باختياره وكذلك اذا مات
الصبي لمرض لم يضمن عاقلة غاصبه بما قلنا انه سبب محض اعترض عليه علة
لم يضف اليه وهذا جهة كونه سببا محضا وعلى هذا الوجهين في حمل صبي ليس له
عليه ولاية على دابة كان حمله سببا للتلف لانه مفوض اليه فان سقط منها سواء كانت
الدابة واقفة او سارت بنفسها ضمنت عاقلة الحامل الصبي يعني ديته سواء
كان الصبي ممن يقدر على امساك نفسه على الدابة او لا لان الحامل سبب لاتلافه
بالحمل فانه لولاه لما سقط وهو متعد فيه لعدم الولاية عليه شرعا فلم يوجد علة صالحة
لاضافة الحكم اليها فبقي مضافا الى الحمل وصار الحمل بمنزلة صاحب العلة لان المسبب
كالمباشر في هذا الباب وان ساقها الصبي فان كان يخف تصرفها اي يستمسك
عليها كان مختارا في تسييرها وانقطع السبب بهذه المباشرة اي ديته وان
لم يكن كذلك كان عاقلة الحامل ضامنه لديه الصبي لانه بمنزلة المتاع الموضوع عليها
فلا يمكن نسبة السير اليه فبقي مضافا الى الحمل وكذلك رجل قال لصبي اصعد
هذه الشجرة وانقض ثمرتها لتأكل انت او لنأكل نحن ففعل فعطب لم
يضمن فانه صار سببا للهلاك بما هو علة وهو صعود الصبي باختياره المنفعة
نفسه بينه وبين السقوط والهلاك فانقطع نسبة الحكم عن السبب ولو قال
لآكل انا ضمن ديته على عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت
المباشرة له فانه بامره صار مستعملا له في التلف بمنزلة الآلة واضيف فعل
الصبي اليه فصار امره سببا في معنى العلة فان قيل لما استناد الاكل الى الامر
يوجب تمام الدية واستناده الى الصبي لا يوجب شيئا فاستناده اليهما يقتضي
ان يجب نصف الدية لكونه جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجبه كما اذا
لو عقره حيوان او جرحه انسان فالجواب ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة والسبب





وان كان صالحا للاضافة الا انه لا يضاف اليه الا عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية
ولم يتعذر هنا لان صعوده باختياره لمنفعة نفسه علة صالحة لاضافة الحكم
وقد وجد الحكم اليه فاضيف اليه الحكم دون اشتراك الامر نفسه في المنفعة
بقوله لنأكل لانه وان كان صالحا للاضافة ولكنه سبب وخالينا على ان السبب
المحض لا يضاف الحكم اليه ويضاف الى السبب الذي في معنى العلة كنبرة
ما لـ رحمه الله واما الذي سمي سببا مجازا فمثل قول الرجل انت طالق
ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار
وساير الشروط ومثل اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة ويسمى الاول للطلاق
والعتاق سببا مجازا لما بينا ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين
شرعت للبر وذلك فيهم لا يكون طريقا للجزاء ولا للكفارة لكنه لما كان يحتمل ان
يؤول اليه سمي سببا مجازا وهذا عندنا والشافعي جعله سببا هو بمعنى العلة
وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله وذلك يظهر في مسئلة
التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطل لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد
من ان يصير البر مضمونا بالجزاء اذا صار البر مضمونا به صار لما ضمن بها البر
للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون الغصب حال قيام العين

وقد يسمى الشي سببا مجازا وذلك كقول الرجل انت طالق ان دخلت الدار
وانت حرة ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار كقوله ان
دخلت الدار فعلي كذا وكذلك النذر المعلق بساير الشروط وذكر
هذا لئلا يتوهم ان المعلق بشرط يزيل كونه سببا في الحال اذ الغرض
في هذا التعليق حصول الشرط واذا كان كونه مرادا كان مفضيا الى
وجود الشرط بخلاف التعليق بشرط لا يزيل كونه فاشار الشيخ بقوله
والنذر المعلق بدخول الدار وساير الشروط الى الوجهين سواء
في عدم السببية في الحال وكذا اليمين بالله يسمى سببا للكفارة مجازا دل على
ان اطلاق السبب على اليمين سواء كانت بالله او بغيره مجاز وخصت
بتسميته مجازا وان كان غيره من الاقسام غير القسم الاول في الخلو
عن معنى الافضاء بخلاف غيره فان بوجود معنى الافضاء مع زيادة معنى
التأثير وانما سمي سببا مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون
طريقا الى الحكم وليس شيء من اليمين كذلك اما الاول فلما بينا

في اول هذا الباب وانما قال ادنى درجات مع انه في السبب حقيقة لان السبب
الذي هو علة او فيه معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع تاثير فالاول لا تاثير فيه
يكون ادنى حالا من الاول فيه نوع تاثير واما الثانية فلان اليمين شرعت للبر
واذا وجد البر انتفى ضده وهو الحنث وتلوه الحنث لا جزاء ولا كفارة
فتبين ان ما نع الحكم لا يمكن جعله سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال فلا يمكن ان يكون
المذكور سببا في الحال لكنه اي الحلف المذكور لما احتمل ان يؤول اليه اي يفضي
الى الحكم وهو الجزاء والكفارة عند زوال المانع وهو البر سمي سببا مجازا تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وقوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان المعلق واليمين ليسا بسبب
في الحال مذهبنا وقد مر على ذلك فيما تقدم جواز التعليق بالملك
في الطلاق والعتاق وعدم جواز التكفير قبل الحنث والشافعي رحمه الله
جعله سببا في معنى العلة وقد تقدم بيانه والتفريع ايضا ثم اصحابنا رحمهم الله
بعد ما اتفقوا على ان تسميته سببا مجازا اختلفوا في اشتماله على شبهة الحقيقة
فذهب العامة الثلثة على ان لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما اي من جهة كونه علة حقيقة
من حيث الحكم وذهب زفر الى خلاف ذلك واختلف الشيخان رحمهما الله في المشار اليه
بقوله ولهذا المجاز فقال بعض الشارحين المراد به التعليق وهو اختيار
صاحب المنتخب فان الدليل من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليق لا
المعلق وهو قوله انت طالق مثلا وقال صاحب الكشف المراد به المعلق
لان اتصاله بالسبب عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط
ح وهو اوضح فيكون المراد من قول اصحابنا التعليق المعلق وفيه نظر
سياتي بيانه وينبني ذلك اي الخلاف في مسئلة التنجيز فهل يبطل التعليق
اولا والتعليق يتوقف الحكم على امر والتنجيز ارساله فاذا قال لامرأته انت
طالق ثلثا بعد قوله انت طالق ثلثا ان دخلت الدار يبطل التعليق عند
العلماء الثلثة حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لم يقع شيء
لان اليمين سواء كانت بالله او بغيره شرعت للبر ليكون هو المقصود وما
هو المقصود شرع قد يزول عند عروض هوى النفس فلا بد من ان يكون
مضمونا بالجزاء ليتحقق معنى ما من حمل او المنع مخافة لزوم الجزاء واذا
صار مضمونا به صار لما ضمن به البر في الحال وهو الطلاق والعتاق و
الكفارة مثلا شبهة الوجوب الى الثبوت في الحال والملزوم حق فاللازم

مثله



حال

مثله بيان الملازمة ان ما هو مضمون بشيء عند فواته فلبقائه لا محالة شبهة
الثبوت كالمغصوب فانه مضمون بقيمته عند فوات العين وفي حال قيام
العين فلصحة الابراء عنها والرهن والكفالة بها حال قيامها ولو لم يكن
لها ثبوت من وجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وذكر
في شرح التقويم في بيان الملازمة ان البر واجب لغيره وما كان كذلك فهو
ثابت من وجه دون وجه وبين الاول بانه واجب للاحتراز عن هتك
حرمة اسم الله تعالى او وجب لزوم الجزاء وبين الثاني بان البر من حيث انه
واجب كان ثابتا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان معدوما ثم نفى
فيثبت عرضية العدم والعدم يلتزم فوات البر فاذا ثبت له عرضية
العدم ثبت بقدرها عرضية الوجوب للجزاء فيثبت بسببه عرضية الوجود
ليكون الحكم ثابتا على قدر شبهه فيعرف ان للمعلق شبهة الوجود فان قيل
عرضية العدم من الوجه الذي قلتم مسلم لكن لا نسلم عرضية الوجود للجزاء لهذه
العرضية لان ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي
ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي قلنا ما ذكرتم
غير مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق فلا يثبت الجزاء عند عدم البر
من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت
امس كذا فامرأته او عبده كذا وقد كان فعل وقع الطلاق وما
نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر على اي وجه كان توجب
عرضية وجود الجزاء بقدرها وفي هذا الجواب نظر لان فيه تخصيص
بعض افراد هذا المجاز شبهة الحقيقة وهو المعلق بلا مخصص لا
يقال تبين فائدة الخلاف في هذا الفرد دون غيره مخصص له لان
ذلك لا يستلزم التخصيص اذ ظهور الفائدة في بعض الافراد لا ينافي
اجراء القاعدة على عمومها وعلى هذا كان المشار اليه في قوله لهذا المجاز
شبهة الحقيقة هذا القسم باسره لا التعليق وحده ولا المعلق كذلك
والصحيح من الجواب عن ذلك السؤال ان كون ثبوت الجزاء متعلق
بفوات البر لا بالعدم الاصلي مسلم لكن كلامنا في ثبوته بل في عرضية
ثبوته ولا نعني ان يكون ثبوت شيء متعلق بامر وعرضية ثبوته بامر
اخر وعن الغموس بانها لا يصلح للسببية والسببية وشبهتها تستلزم
الصلاحية واذا كان كذلك اي اذا كان لهذا المجاز شبهة السببية
لم يبق الشبهة الا في محلها اي لم محل السبب ومعناه لا بد لها

في محل الشبهة وتذكيره باعتبار عدم نزلت الشبهة على مذكرا ولا يقال شبهة وشبهة ز
من محل وهي غير مستغنية عنه كان الحقيقة لا تستغني عنه وهذا لأن
الشبهة لا تثبت فيما لا تثبت فيه الحقيقة ألا ترى أن شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال
والبهائم وشبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لانعدام ثبوت الحقيقة
فيهما فإذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل الشبهة فبطل ملزومه وهو التعليق
فإنه يستلزم شبهة الثبوت قبل وجود الشرط على ما قرر وبطلان اللازم
يستلزم بطلان الملزوم وعلى قول زفر لا شبهة له أصلا أي ليس لهذا المجاز
شبهة الحقيقة بوجه لأن السبب كشبهة يستلزم محلا وقد كان الشرط
بينهما فأوجب قطع السببية بالكلية واحتمال صيرورته سببا إن استلزم لا يزيد
على احتمال حدوث المحلية وهو قائم باحتمال عودها بعد زوج آخر وهو
في الحال غير و محله ذمة الحالف قوله وإنما الملك جواب سؤال يرد على زفر
وهو أن يقال لما خلا المعلق عن كونه سببا وعن شبهته وجب أن لا يشترط
الملك حال التعليق كما لا يشترط لبقائه لأن ما يرجع إلى المحل فالابتداء والبقاء
سواء فقال اعتبار الملك في الابتداء ليس لشبهة السببية بل باعتبار أن
يترجح جانب وجود الجزاء نظرا إلى الاستصحاب ليكون الإيجاب أي اليمين
المقصود منه التخصيص فإن الإيجاب للبر وتحققه بكونه مضمونا بالجزاء ليكون
كاملا ومانعا والجزاء لا بد له من الملك وإذا لم يوجد الملك في الابتداء لم يكن الجزاء
مخيفا فيفوت فائدة الإيجاب فلا يكون صحيحا وإذا اشترط في الابتداء لذلك
استغني عنه في البقاء فلم يشترط فكذا الحل يشترط في الابتداء ولم يشترط في البقاء
فلا يبطل بتنجيز الحرمة الغليظة التعليق واستوضح ذلك بقوله مثل التعليق
قبل الملك وتقريره أن البقاء أسهل من الابتداء وانتفاء الحل في الابتداء
كقوله للمطلقة ثلثا إن تزوجتك فأنت طالق ثلثا لا يبطل التعليق فلأن
لا يبطله في البقاء أولى والجواب عن الدليل الذي ذكره زفر أن ذلك
الشرط هو التزوج المعلق به الطلاق في حكم العلل لأن ملك الطلاق
مستفاد من النكاح فكان بمنزلة العلة له وفي التعليق بحقيقة العلة يبطل
الإيجاب في التعليق فبشبهة العلة يبطل شبهة الإيجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
فصار كون هذا الشرط في حكم العلل مانعا لشبهة وقوع الجزاء و
شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط وهو معنى قوله لهذه الشبهة
السابقة فخلفه ومعنى المعارضة أن التعليق يوجب شبهة وقوع الجزاء
وكون الشرط في معنى العلل يوجب عدم ثبوتها وإذا امتنع ثبوتها بالمعارضة

لم يشترط




لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال المعنى الموجب فبقي التعليق مجردا عن الشبهة
ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها وهذا ليس من قبيل تخصيص العلل على الوجه
ومن يجوز تخصيص العلل يجوز له أن يقول تخلف الحكم لوجود المانع وهذا
الجواب مخصوص بالمسألة المذكورة ولم يجب الشيخ عن أصل الجواب وهو قوله
الملك إنما اعتبر لرجحان جانب الوجود ليصح الإيجاب وللقائل أن يقول
اعتبار رجحان جانب وجود الجزاء إما أن يكون مع اعتبار سبب أو شبهته
أولا والثاني باطل لاستلزامه تصور الحكم بلا سبب ولا شبهته والأول هو
المطلوب والشيخ أعاد البحث في هذه المسألة مع ذكره إياها في الاستدلالات
الفاسدة لأن هذا الباب موضع بحثه وأما هناك فكان ذكره بطريق
السياق الكلام إليه وقد ذكرت هناك أسولة وأجوبتها فليكن على ذكر منك
تقلد هنا في تحقيق ما أنت له والله الموفق قال رحمه الله وأما الإيجاب
المضاف فهو سبب للحال وهو من أقسام العلل على ما نبين إن شاء الله تعالى وأما
السبب الذي له شبهة العلل فمثل ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق هو
الإيجاب المضاف كقوله أنت طالق غدا سبب للحال لانتفاء المانع من الانعقاد
وهو التعليق لكن حكمه يتأخر إلى الوقت المضاف إليه للإضافة وهي لا تخرجه
عن السببية كأن إضافة إيجاب الصوم على المسافر إلى أيام أخر لا تخرج
شهود الشهر عن السببية ولهذا لو قال لله علي أن أتصدق يوم الجمعة
فتصدق قبل مجيئه صح عن المنذور لأن الإضافة دخلت على الحكم
لا السبب فإذا حل المؤجل كالوجل الدين المؤجل أو حل الدين
في السفر وهذا القسم من أقسام العلل على ما نبين إن شاء الله وأما السبب
الذي له شبهة العلل فمثل قولنا إن السبب المجازي له شبهة العلل
على ما مر خصوصا إذا كان الطلاق أو العتاق معلقا بالملك فإن شبهة
العلل فيه أظهر قال رحمه الله باب تقسيم العلة وهي سبعة
أقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما لا حكما ولا معنى
وهو المجاز وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هي تختص الأسباب لها شبهة
بالأسباب ووصف له شبهة العلل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما
معنى أما الأول فمثل البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل
للقصاص وما جرى مجرى ذلك من العلل لما ذكرنا من تفسيرها
وحقيقة ما وضعت له وإنما يعني بالمعنى ما تقدم وهو الأثر
وهذا تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة لأن العلة الشرعية الحقيقية

بتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعه
له ويضاف ذلك الحكم لا بواسطة اليها وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون
مؤثرة في اثبات الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم متصلا بها
بلا تراخ فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت حقيقة قاصرة
عند الشيخ ومن تابعه رحمه الله تقسيمهم حسب اجتماع هذه الاوصاف
وعدم بعضها الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه الاوصاف الثلثة فهو العلة
الحقيقية والا فاما ان يكون المنتفي هو الحكم او الاسم او المعنى وذلك ثلثة
او الاسم والحكم او الحكم والمعنى او الاسم والمعنى وذلك ايضا ثلثة فصار الجميع
سبعة لكن عبر الشيخ عن بعضها باسام كقوله علة في حيز الاسباب
لها شبه بالاسباب والحيز كل مكان فيعل من الحوز وكقوله وصف له
شبهة العلل وفيه نظر سيأتي بيانه اما الاول فمثل البيع المطلق اي الخالي
عن شرط الخيار للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجري مجرى
ذلك كالتطليق والاعتاق والنذر لايجاب المنذور وخروج النجس
لانتقاض الطهارة لما ذكرنا من تفسير العلة لغة بانها المغير وحقيقة
ما وضعت له في الشرع بانها عبارة عما يضاف اليها الحكم ابتداء وهذه
الاشياء بهذه المثابة فيكون علة حقيقة وانما نعني بالمعنى ما تقدم
وهو الاثر وانما ذكر هذا لئلا يتوهم انه اراد المعنى اللغوي او معنى اصـ
اصطلاحيا خلاف ما تقدم قال رحمه الله وليس من صفة العلة
الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة
مع الفعل عندنا فاذا تقدمت لم يسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق
بين الفصلين وقال لا بد من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا
لا تقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض لا تبقى
زمانين فلو لم يكن الفعل عقيبها فلضرورة عدم البقاء تكون مقارنة للفعل
فاما العلل الشرعية فلها بقاء وانها في حكم الاعيان فيتصور بقاؤها
وتراخي الحكم عنها بلا فصل ٥ العلة الحقيقية على نوعين عقلية وليس
من صفتها تقدمها على الحكم زمانا بل الواجب اقترانها فيه معا كحركة
الاصبع مع حركة الخاتم والاستطاعة مع الفعل والا لزم بقاء الاعراض
او وجود المعلول بلا علة وذلك مستحيل وشرعية وقد اختلفوا
في جواز تقدمها على معلولها زمانا فذهب المحققون الى انها
كالعقلية لا تتقدم على معلولها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وذلك



كالاستطاعة مع الفعل فانها مقارنة للفعل عندنا خلافا للمعتزلة فاذا تقدمت
يعني العلة الشرعية لم يسم علة مطلقة اي تامة حقيقة بل مجازا او سببا فيه
معنى العلة وذهب بعض مشايخنا كالفضلي وغيره الى الفرق بين العلة العقلية
والاستطاعة وبين العلة الشرعية فلم يجوز التراخي في العقلية والاستطاعة وجوزه
في الشرعية فقال لا بد من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا تقارنها
وهذا اللفظ يشير الى وجوب التأخر ولفظ شمس الائمة يدل على الجواز فانه قال
لا يجوز خلوها عن الحكم لكن يجوز تأخر الحكم عنها لمانع ودليلهم ما ذكر في الكتاب
فانه قال العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر
في شيء واذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها بخلاف الاستطاعة لانها لا تبقى زمانين
فلزم القول بمقارنتها لئلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ثم توهم
ان يقال بهذه العلة موجودة في العلل الشرعية ايضا فاجاب بقوله فاما
العلل الشرعية فلها بقاء وانها في حكم الاعيان الا يرى ان نسخ العقود الشرعية
يجوز بعد انعقاده ولو لم يكن لها بقاء لما تصور فسخها بعد مضيه واذا كان كذلك
لا يلزم من تأخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها
بلا لزوم فصل بين العلة والمعلول لانها لما كانت باقية وقت وجود الحكم
ثبت الاتصال بينهما ضرورة ووجه المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة
العلة العقلية لمعلولها فوجب ان تكون العلة الشرعية ايضا كذلك لان الاصل
اتفاق العقل مع الشرع مع ان العلل الشرعية اعراض حقيقة فكانت
كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وقولهم ان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء
ممنوع فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى ان لا بقاء لها حقيقة ولا نسلم ان الفسخ يرد على العقد
بل يرد على الحكم ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما ذهب اليه بعض فذلك
ضروري ثبت لدفع الحاجة الى الفسخ لان نسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد اذ ما
لا يقبل الفسخ من الاحكام كالاسقاطات لا يحتاج فيه الى جعل اسبابها كالاعيان
وما ثبت بالضرورة لا يتعدى موضعها قال رحمه الله واما الذي هو علة
اسما فما سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط على ما مر ذكره لكن القسم الذي هو
علة اسما هو الذي سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط لان صورة العلة في التعليق
والتنجيز موجودة وكذا الحكم يضاف اليها عند وجود الشرط والحنث لكنه غير علة معنى
لانه لا تأثير له في الحكم قبل وجود الشرط والحنث ولا حكما وهو ظاهر قال شمس الائمة
رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تفرده لا عند ارتفاعه ونقض
الحنث يرفع اليمين وكذلك بعد وجوده لا يبقى اليمين فكيف تكون علة معنى وحكما

قال رحمه الله وان العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف هو
علة اسما لانه بيع مشروع ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك
وذلك معناه لا حكما لان حكمه تراخى لمانع فاذا زال المانع ثبت الحكم به من
الاصل فيظهر انه كان علة لا سببا وكذلك البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى
لا حكما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب لان دخول الشرط فيه مخالف
للقياس ولو جعل داخلا على السبب لدخل على الحكم ايضا ولو دخل على السبب لكان
اقلهما اولى فبقي السبب مطلقا فلذلك كان علة اسما ومعنى لا حكما فدلالة كونه
علة لا سببا ما قلنا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب لك واما
القسم الذي هو علة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف اي البيع الفضولي
ما عنوه اي انه علة اسما فلانه بيع مشروع لان البيع المشروع ان يوجد ركنه من
اهله مضافا الى محله وقد وجد ولانه وضع له شرعا واما معنى فلان معنى العلة
وضعها لحكمها والبيع لغة وشرعا موضوع لحكمه والبيع الموقوف لعقد لافادة
الملك ويظهر اثره في الحال فان المشتري يملك المبيع ملكا موقوفا على اجازة
المالك حتى لو اعتقه توقف اعتاقه ولم يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا
بطل كما لو اعتقه قبل العقد ولذا الوظف لا البيع فباع حال الغيبة بلا
اذنه حنث واما انه ليس بعلة حكما فلان حكمه وهو اثبات الملك تراخى
الى الاجازة لمانع وهو حق المالك لان حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه بلا اذنه
فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم به بل الحكم البيع من الجهل يعني مستندا
الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة فيظهر به
انه كان علة ولا يتوهم بسبب تاخر الحكم ان البيع الموقوف سبب لا علة لان
قد يتاخر حكمها لمانع فان اصل البيع صحيح في المالك والحكم متاخر على اصل
الشافعي الى التفرق وهذا خاص بمانع وهو الخيار وشهر رمضان علة
لايجاب الصوم على المسافر وتاخر حكمه الى ادراك عدة من ايام اخر قيل
هذا التقسيم على قول من يجوز تخصيص العلة واما عند من لم يجوز كالشيخ
واتباعه فانه مشكل لان ما ذكر يؤدي الى تخصيص العلة والجواب ان
التخصيص انما يكون اذا كانت العلة حقيقة وهذه علة اسما ومعنى وليست
بعلة حقيقة فالتخلف عنها لا يكون تخصيصا ورد بانه يستلزم ان لا يتصور
تخصيص العلة اصلا لان الحكم لما تخلف لمانع لم يبق علة حقيقة فيرتفع
الخلاف والامر بخلافه والجواب بالالتزام لما عرفه ان ما جعله المخصص ما
تاخر به الحكم جعلناه شرط العلة وكذلك البيع بشرط الخيار علة اسما



ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب وما كان كذلك فهو علة اسما لانه
موجود بوجود ركنه مضافا الى محله ومعنى لانه موضوع لحكمه لغة وشرعا واما ان
الشرط داخل على الحكم دون السبب ان دخوله في البيع على خلاف القياس لتضمنه تعليق
التمليك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوزه للضرورة وهي تندفع بادخاله
فيما هو اقل خطرا وهو الحكم لان الدخول فيه لا يستلزم الدخول في السبب بخلاف العكس
واذا دخل على الحكم بقي السبب وهو البيع مطلقا عن الشرط فلذلك كان علة اسما
ومعنى لا اسما وحده كالايجاب المعلق ولا سببا لما قلنا في البيع الموقوف ان المانع
اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب حتى يملكه بزوائده المتصلة والمنفصلة الا ان
اصل الملك لما تعلق بالشرط لم يوجد قبله فلا ينفذ اعتاق المشتري في هذه
الحالة على ان ينفذ بثبوت الملك له اذا سقط الخيار بخلاف البيع الموقوف
فان الملك ثبت فيه بصفة التوقف لا بالتعليق بالشرط والتوقف لا يعدم
اصله فيتوقف فيه اعتاقه والقائل ان يقول ما ذكر دل على ان هذا القسم لا يكون
علة حكما لتاخر الحكم لكن عندنا ما ينفيه وهو ان البيع انما يصير مؤثرا من الاصل
بالاجازة او الاسقاط او المضي وهذه الاشياء تستند الى زمان العقد ويكون
الحكم معه في المعنى والحقيقة وان تاخر صورة لما علم من تحقق احكام العقد من
الزوائد وتحقق العتق في الموقوف فلا تاخر للحكم عنها وما ذكرتم من اصل الشافعي
وصوم المسافر ممنوع فان البيع عنده علة بشرط التفرق ووجوب الصوم على
المسافر في رمضان معه لكن بالنسبة الى احد الوقتين والجواب ان يكون الحكم مع
السبب حقيقة في صورة الاسناد ممنوع واحكام العقد من الزوائد والعتق
في الموقوف غير متحققة قبل الاجازة ولكنه اذا ثبت تستند الى اول السبب واما ذلك
طريق التبين والفرق بين الثابت بالاسناد والثابت بالتبين واضح فان ما ثبت
بالاسناد لا يكون ثابتا حقيقة وشرعا من سبب ويرجع الى اول السبب هذا لا يوجب
ان يكون الحكم معه حقيقة بل يوجب خلاف ذلك لا محالة واما الثابت بطريق
التبين فانه ثابت حقيقة مع السبب لكنه خفي فيظهر بعد زمان انه كذلك
ككون الدم حيضا باستمراره ثلاثة ايام واشتراط التفرق في عليه البيع فاسد
لانه لا ينفسخ قبل التفرق بلا فسخ ولو باع المشتري المبيع قبل التفرق
صح ووجوب الصوم في حق المسافر غير ثابت حتى لو مات لا يجب عليه الفدية
قال رحمه الله وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما لما عرف في موضعه
ولذلك صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند
حكمه في عقد الاجارة في كونه علة لملك المنفعة علة اسما لانه وضع له ويضاف

ويضاف الحكم اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك لا غيره وليس بعلة حكما لما عرف
في موضعه من المبسوط وغيره انه يرد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة
والمعدوم ليس بمحل للملك في الحال واذا لم يثبت في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها
وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما و
القياس يقتضي عدم جوازه راسا لعدم محلية المعدوم للملك الا ان العين
اقيمت مقام المنفعة في حكم الجواز ضرورة الحاجة كما اقيمت عين المراة مقام
ما هو المقصود من النكاح للحاجة ويقام الذمة التي هي محل المسلم فيه مقامه
في جواز السلم للحاجة وبذلك اي ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل
الوجود وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول والصوم في
حق المسافر قبل ادراك العدة لكن عقد الاجارة اشبه الاسباب لما فيه
من معنى الاضافة يعني ولئن صح العقد باضافته الى العين لكن في حق المنفعة
بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد عند وجود المنفعة لتعذر
الانعقاد بالاستيفاء فلا يستند حكمه وهو الملك الى وقت العقد وهو معنى
قول المشايخ الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث
من المنفعة ولذلك لا يفيد الملك في الاجارة استيفاء المنفعة حقيقة
او تقديرا بتسليم العين وما يحقق فيه معنى الاضافة اشبه الاسباب لان
اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية في الحال ويفضي الى
الحكم عند وجود المنفعة والافضاء هو معنى السبب بخلاف البيع الموقوف
والبيع فان انعقادهما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد
فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فان قيل احكام الشرع تثبت
امورا حسية وما ليس بحسي لا يحتاج الى محل حسي في الحال بل يكفي المحل
تقديرا فان التقدير في حكم الحقيقة حتى جعل امكان الوجود كالموجود
فان الى الخراج يكفي في وجوبه امكان النمو وملك الطلاق للزوج يكفي
فيه امكان وجود محله فاما فيما في الاجارة مع امكان تحققها مع قبض
العين اولى ان يجعل في حكم الحقيقة ويجعل الاجارة علة حقيقة
لملك المنفعة سلمنا انه لا يجعل في حكم الحقيقة لكن لم لا يجوز ان يكون عقد
الاجارة بشرط تحقق المنفعة فالجواب ان الاحتياج الى المحل لا يستلزم
حسنه الحال وانما يستلزم وجوده والاحكام الشرعية موجودة كالملك
في البيع والحل في النكاح فانهما ثابتان حقيقة ولهذا لا تقبلهما من محل
ولا يكتفى بالوجود تقديرا حتى لم يبع المضامين والملاقيح فكذا في





في الاجارة وجعل المعدوم موجودا لا يكون الا ضرورة ولا ضرورة في اقامة العين
مقام المنفعة في قبول العقد ولا نسلم جعل التمكن قائما مقام الزراعة بل هو
متعلق بالارض النامية بالتمكن من الزراعة والمراد من ملكية الطلاق ولاية سببه ولكن في ذلك اقامة شيء مقام شيء اخر بطريق الاعتبار وليس المراد	شرح
منها الملكية الواقع عليها من الطلاق فانها ليس بملك لاحد واشتراط علية
عقد الاجارة بتحقق المنفعة مخالف للاجماع الا ترى الى قوله تعجيل
الاجرة بالاجماع والى عدم تمكن احدهما من الفسخ كذلك والحاصل ان جواز
عقد الاجارة ثابت بخلاف القياس بالاجماع ولكنهم اختلفوا في طريق ثبوته
بطريق اقامة العين مقام المنفعة فمن سلك الطريق الاول لم يقل
بتراخي الحكم والشيخ ممن سلك الطريق الثاني وبنى الكلام عليه ووجه
ترجيحه مذكور في الاسرار والمبسوط فان قيل امتناع الانعقاد وثبوت
الاضافة في جانب المعقود عليه لعدم المحل وهو المعقود عليه الحال
والمحل في جانب الاجرة قائم وهو الذمة موجب ثبوت الملك فيها اجيب
بان الاضافة فيه ثبتت بناء عليه ولكن الملك لم يثبت في الحال رعاية للمساواة
بين البدلين ونظرا لكل منهما قال رحمه الله وكذلك كل ايجاب مضاف
الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب فكان ذلك من القسم
الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى
ويتراخى عنه وصف يتراخى الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف اتصل
بالاصل حكمه فكان بمعنى الاسباب حتى صح اداء الحكم قبله وذلك مثل
نصاب الزكوة في اول الحول فهو علة اسما ومعنى لانه وضع له ومعنى
لكونه مؤثرا في حكمه لان الغنى يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء
فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به
والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه
اشبه العلل فكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف
ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا
من البيوع ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من
الاصل في التعليق حتى صح التعجيل لكن ليصير زكوة بعد الحول ه	ذكر
ه كل ايجاب مضاف الى وقت في المستقبل اما كونه علة اسما فلكونه
موضوعا لحكمه واما معنى فلتاثيره فيه واما لا حكما فلتاخره الى الزمان
المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال واما شبهه بالاسباب فلما

فلما ذكرنا من معنى الاضافة يتبين الحكم عند مجيء الوقت مقتصرا لا مستندا
فكان ذلك اي كل ايجاب مضاف الى وقت او عقد الاجارة وكل ايجاب
مضاف من القسم الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك اي القسم
الرابع او شبه الاسباب في العلة ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى ويتراخى عنه
وصفه فيتراخى الحكم الى وجود ذلك الوصف فاذا وجد الوصف اتصل
بالاصل بحكمه فكان بمعنى الاسباب لتراخي الحكم الى وجوده قوله حتى
يصح متعلق بقوله علة اسما ومعنى وتقديره كل ايجاب مضاف الى وقت
علة اسما ومعنى حتى يصح اداء الحكم قبل ذلك الوقت وذلك اي ما اشبه
الاسباب من العلل مثل نصاب الزكوة قبل تمام الحول فانه علة اسما لانه
وضع لايجاب الزكوة شرعا ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه وهو الوجوب
لان الغنى يوجب المواساة اي الاحسان الى الفقير قال الله تعالى وانفقوا
مما رزقناكم لكن ليس بعلة حكما لكونه جعل علة بصفة النماء، قال النبي صلى الله
عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول والنماء متراخ فصار
كالوصف الآخر من علة ذات وصفين فتراخى الوجوب وهو حكم النصاب
اليه ولما تراخى اشبه الاسباب فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول
كما لا يجوز الكفارة قبل الحنث والصلوة قبل الوقت وقال الشافعي
رحمه الله النصاب قبل الحول علة بلا مقابلة فيها شبه الاسباب
بل الحول اجل المطالبة فيقع المؤدي قبل حلول الاجل زكوة كالدين
اذا عجل وكالمسافر اذا صام قبل العدة واذا وقع المؤدي زكوة لا
يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او بعده
كذا في الاسرار وذكر في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي لو هلك النصاب
قبل الحول له ان يسترده من الفقير اذا بين له انه اعطاه معجلا وان
اطلق عند الاداء لا يرجع فيما ذكر في الاسرار يجوز ان يكون بعض
اقوالهم وليس يحمولا على ما اذا بين والجواب ان الحول ليس
بمعنى الاجل لان الاجل يسقط بموت المديون وتصير حالا
ولا يوجد في تركته وعتق صاحب المال في اثناء الحول يسقط الوجوب
ويملك المديون اسقاط الاجل ولا يملك صاحب
المال اسقاط الحول فعرف انه ليس بمعنى الاجل ثم استوضح الشيخ رحمه الله
شبهه بالاسباب بوجهين احدهما قوله انه اي الحكم تراخي عن اصل
النصاب الى ما ليس بحادث به اي بالنصاب وهو النماء فان







فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل في السائمة وزيادة المال في التجارة
والنماء الحكمي وهو الحول لان الحول لا يثبت بالنصاب بل بسوم السائمة في المرعى و
بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار في الاموال واذا لم يكن حادثا بالنصاب
كان انفصال الحكم عنه من هذا الوجه فيقوى شبهه بالسبب والثاني ان الحكم
تراخى الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا
من الاستنماء لا باستيفاء على الفصول الاربعة على ما عرف والنماء فضل على الغنى
يوجب المواساة كاصله ايضا ويزداد به اليسر في الواجب فكان له اثر
في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة
غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة
الرق فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل اشبه الاسباب وفي شبهه
بالعلل بقوله ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه اي
النصاب العلل وذلك لان السبب الحقيقي ما تراخى الحكم عنه الى ما هو
مستقل بنفسه كما في دلالة الرق ولم يتخلل وذكر وجه ترجيح شبهه
العلل على شبه الاسباب بقوله وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب
اصل والنماء وصف وبيانه ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه ويشبه
السبب من حيث توقف الحكم على وصف تبع فيترجح الشبه الذي له جهة
نفسه لا صالته على الشبه الذي له من جهة وصفه قوله وفي كلمه
اشارة الى ان كل واحد من الشبهين فاعتبار الوصف يوجب ان
لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لفوات الوصف وهو
النماء وان كان اصل العلة موجودا الا ان العلة الموصوفة بوصف لا يعمل
بدونه كالمرض علة لوجوب الحجر بوصف الحارج بخلاف ما ذكرنا
من البيوع اي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة موجودة
باصلها ووصفها قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعليق
بالشرط يمنعان الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب
فيملك المشتري المبيع بزوائده وهذا على طريقة تخصيص العلل وهو
المذكور في بعض الشروح وعلى طريقة الشيخ الفرق بينهما باعتبار
ان العلة باصلها ووصفها موجودة في البيوع دون الزكوة واعتبار الاصل
يوجب ثبوت الحكم من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو
مما يستقل بنفسه استند الى اصل العلة وهو النصاب وصار من

من اول الحول متصف بالحول كرجل يعيش مائة سنة يكون موصوفا بالبقاء
من اول عمره الى اخر عمره واذا استند الحكم فصح التعجيل قبل تمام الحول
لوجود الاداء بعد وجود اصل العلة خلافا لمالك رحمه الله لكن لم يصر المودى
زكوة بعد الحول لعدم وصف العلة في الحال فان وجد الوصف ونصابه
كامل جاز المودى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول خلافا
لزفر وان فقد الوصف ولم يكن النصاب كاملا كان المودى تطوعا
حتى لا يسترده من الفقير بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان
اداه الى الامام وكان باقيا فله ان يسترده منه لان الدفع اليه لا يزيل ملكه
عن المدفوع فان قيل لو صار الفقير غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله
ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المودى عن الزكوة كذا ذكره في [illegible]
ولو صار لا زكوة بعد الحول شرطا اهلية المصرف كما شرط كمال النصاب
اجيب بان وصف كون النصاب حوليا وان تم بعد الحول لكنه يثبت
مستندا الى اول السبب مع حكمه فيصير المودى زكوة بعد الحول من
حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء
قيل ولقائل ان يقول في حق النصاب كذلك وتوجيهه ان وصف
كون النصاب حوليا بعد الحول ان يثبت مستندا الى اول السبب
وجب ان يعتبر الكمال عند الاداء كالاهلية وليس بشيء لان الاستناد
انما يقال في الموجود ككمال النصاب بعد الحول فيما نحن فيه
وما ليس بموجود كيف يستند الى الاول فان قيل الايجاب المضاف
الى وقت اي ثبت بالنسبة اليه كالطلاق المعلق بشرط فيكون الايجاب
علة عند ذلك الوقت لا قبله فلا يكون حكمه متراخيا وانه يجوز الاداء قبله
باعتبار ان ما يتعلق به من دفع حاجة الفقير يحسن فيه التعجيل
لانه مما يحتاج دائما فالجواب انا لا نسلم ذلك بل هو ايجاب في الحال
لصدوره عن اهله مضافا الى محله والاضافة لا تصلح مانعة عن الاتصال
بالمحل فان الوقت المضاف كائن لا محالة فلم يكن في الطلاق تردد
بخلاف التعليق بالشرط فانه لما كان مترددا بين الوجود والعدم
صلح مانعا عن الاتصال به واذا وجد المقتضي وانتفى المانع
تحقق كونه ايجابا وقوله وانما يجوز قبله الى اخره غير صحيح لان الكلام
في سقوط الواجب عن الذمة وذلك قبل تحقق السبب لا يجوز هـ



قال رحمه الله وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى
لا حكما لانه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فيشبه الاسباب من
هذا الوجه وبكونه في الحقيقة علة وهذا اشبه بالعلل من النصاب و
كذلك الجرح علة اسما ومعنى لكن تراخى حكمه الى وصف السراية وذلك
قائم بالجرح فكان علة يشبه الاسباب لا وكالايجاب المضاف
في كونه علة اسما ومعنى لا حكما مرض الموت فانه علة لتغير الاحكام
حتى يحجر عن التبرع بما يتعلق بحق الوارث والهبة والصدقة والمحاباة
والوصية ونحوها اسما لانه وضع للتغير من الاطلاق الى الحجر شرعا
ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت
اليه اشار قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الثلث والثلث كثير لان
تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فانه يمنع
عن التبرع فيما زاد على الثلث لكن حكمه اي حكم المرض وهو الحجر عن
التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت الذي هو العلة
حقيقة فتراخى الحكم فلم يكن علة حكما واشبه الاسباب من هذا الوجه
يعني من جهة توقف الحكم على امر اخر كتوقف الزكوة على النماء ولما
كان الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر تاما حتى لو وهب جميع ماله
وقبضه الموهوب له صار ملكا له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها
فان اتصل به الموت واتصف المرض بكونه مهلكا من اول وجوده
تمت العلة وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب [illegible] الوصف
الذي تراخى الحكم اليه حادث بالمرض فان ترادف الالام [illegible]
بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف ليس بحادث
به كما بينا وكمرض الموت الجرح فانه علة للهلاك اسما لانه موضوع له
ويضاف الهلاك اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لكن تراخى حكمه وهو الهلاك
الى وصف السراية وهو قائم بالجرح اي ثابت به ثبوت الموت
بالمرض فكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف
حكمه على الوصف وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف
فلا يمكن جعل احد وصفي العلة لتكون سببا لا علة ولا اخر الوصفين
ايضا فلهذا جعلنا النصاب والمرض والجرح علة تشبه الاسباب
قال رحمه الله وكذلك ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب

وذلك مثل شرى القريب لما كان علة للملك كان علة للعتق ايضاً الا ان الحكم لما تراخى
عنه اشبه الاسباب ولذلك التزكية عند ابي حنيفة بمنزلة علة العلة حتى اذا
رجع المزكي ضمن لما ذكرنا لك وكالنصاب وغيره مما هو علة العلة فاما هو
علة العلة علة تشبه الاسباب لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة
اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت الاولى بمنزلة
علة موجبة بوصف قائم بها فكان الحكم يضاف الى العلة دون الوصف كذلك
يضاف الى الاولى دون الواسطة من حيث ان الثانية بحكمها تضاف
الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها توجب الحكم بالواسطة كانت
شبيهة بالسبب وهو الذي سماه الشيخ في باب تقسيم السبب سببا في
معنى العلة اورده في الموضعين باعتبار الشبهين وذلك مثل
شراء القريب فانه لما كان علة للملك والملك في القريب علة للعتق كان
شراء القريب علة لعتقه اما الشراء علة للملك فظاهر واما ان شرى القريب
اعتاق فلقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهو الملك من موجباته
فكان شراؤه اعتاقا حتى لو اشتراه بنية الكفارة يتأدى به بخلاف
شرى المحلوف بعتقه بنية الكفارة لان الواسطة وهي الشرط يضاف
اليه العتق وجودا لا وجوبا بل مضاف الى قوله انت حر وما يقترن
به نية الكفارة ومثل شراء القريب الرمي فانه علة للقتل تشبه الاسباب
لتراخي الحكم الى وجود علة وسائط فان الرمي يوجب تحرك السهم و
مضيه في الهواء وهو علة الوصول الى المحل وهو علة نفوذه وهو
المقصود ولهذا لا يجب القصاص الا ان هذه الوسائط لما كانت
من موجبات الرمي كان الرمي علة للقتل كالشراء للعتق حتى
وجب القصاص على الرامي ولم يصر هذه الوسائط شبهة لكون
علة وكان الرمي اشبه بمرض الموت من شراء القريب لان
الوسائط قابلة للامتداد كترادف الالام في المرض وكذلك التزكية
اي وكالرمي تعديل الشهود عند ابي حنيفة بمنزلة علة العلة للحكم
بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن لان الموجب للحكم هو
الشهادة وهي لا تكون موجبة بلا تزكية فكانت التزكية علة العلة
حتى لو رجع المزكي ضمن الدية عنده لما ذكرنا في مسألة شراء القريب





ان علة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم فمن هذا الوجه يضاف الحكم اليها
ومن حيث ان التزكية صفة للشهادة يبقى الحكم مضافا الى الشهادة
فيضمن الشهود ايضا عند الرجوع وعندهما لا ضمان على المزكين رجعوا
مع الشهود او منفردين لان الضمان للتعدي ولا تعدي فيهما لانهم
اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كانهم اثنوا على المشهود عليه خيرا
بان قالوا هو محصن والجواب ان عدم التعدي فيهما ممنوع قوله
لانهم اثنوا على الشهود خيرا قلنا هو عكس التعدي لانهم جعلوا
ما لم يكن موجبا موجبا اذ الشهادة بدون التزكية لا توجب
شيئا بخلاف الاحصان فانها توجب الحكم بدونه فالمزكون بالثناء
كذبا جعلوا سبب التلف فاما اذا رجع الشهود معهم فانقلبت
الشهادة تعديا وامكنت الاضافة اليها حقيقة لانها تعدي
حدث بالتزكية لاختيارهم في الاداء فلم يضف الى علة العلة ولقائل
ان يقول الاقسام المذكورة في العلة ستة لا سبعة لان القسم الرابع
وهي العلة التي في حيز الاسباب علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح
الشيخ في عقود الاجارة وفي كل ايجاب مضاف وهو القسم
الثالث بعينه فتداخلت الاقسام لا محالة ويمكن ان يجاب
عنه بان القسم الرابع اعتبر فيه ان لا يثبت الحكم بها مستندا
بخلاف القسم الثالث وكذلك اعتبر فيه ان يكون الحكم متراخيا
الى وجود وصف لركن العلة ولم يكن في القسم الثالث كذلك
واذا اراد فيه اعتبار جعل له قسما رابعا وللقائل ان يقول
فعلى هذا يزيد الاقسام على سبعة والاولى ان لا يجعل الاقسام
عقلية بل استقرائية وح يندفع السؤال والجواب قال
رحمه الله واما الوصف الذي له شبه العلل فكل حكم متعلق بوصفين
مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة
العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس بطريق مو
ضوع له وليس بعلة لكن له شبهة العلل ولهذا قلنا ان الجنس
بانفراده يحرم النسأ وكذلك القدر لان ربوا النسيئة شبهة الفضل
فيثبت بشبهة العلة وهو احد الوصفين ف الحكم اذا تعلق
بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل وصف
على حدة ليس علة اسما لان الغرض ان كلا منهما مؤثر وهذا هو

بل

لان العلة موضوعة لها يعنى هذا الفرض لا لكل واحد منها ولا حكما لان الحكم يتراخى
بعد وجود احدهما الى وجود الاخر لكنه علة معنى لان الغرض ان كلا منهما مؤثر
وهذا هو القسم المسمى بالعلة معنى لا اسما ولا حكما واذا وجد احد الوصفين
فالشيخ يطلق عليه شبهة العلة وسماه القاضي ابو زيد وشمس الائمة سببا
محضا قال الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبتدأ بمعنى التمامه
وكان كالطريق الى الغير وذلك الغير ليس يضاف اليه فيكون
سببا محضا ورد الشيخ ذلك بقوله اذا تقدم احدهما لم يكن سببا
لانه ليس بطريق موضوع له وليس بعلة بمعنى اسما وحكما لكن له
شبهة العلل وهذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركبت
تركيب كان مجموع الاوصاف علة عند بعض ووصف الاجتماع عند
اخرين والوصف الزائد الموجود عند بعض حتى قالوا في سفينة لا
يغرق بوضع كر ونغرق بزيادة قفيز على الكر فلو وضع فيها الكر
وقفيز فغرقت كان الكر والقفيز جميعا علة عند الفريق الاول ووصف
الاجتماع عند الثاني وقفيز واحد غير عين عند الثالث والقاضي وشمس
الائمة اختار القول الثاني والثالث فكان الوصف الاول عند
وجوده خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا في الجملة غير عين
لكونه عينا فلم يكن له اثر في الحكم فكان سببا محضا والشيخ اختار
المذهب الاول وصححه بقوله ولهذا ولان لاحد الوصفين شبهة
العلة قلنا ان الجنس الذي هو احد وصفي العلة الربوا بانفراده
يحرم النسيئة حتى لو اسلم ثوبا في ثوب لا يجوز وكذلك القدر
حتى لو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لان ربوا النسيئة شبهة
الفضل لان للنقد مزية على النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع
ثبوتا في حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم فيجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة
العلة ولا يثبت حرمة الفضل لانها اقوى وليها علة معلومة شرعا
فلا يثبت بالموجود منها فان قيل ثبوت الحرمة شبهة الفضل
بشبهة العلة يستلزم انقسام اجزاء العلة على اجزاء المعلول
وهو باطل اجيب بثبوت حرمة شبهة الفضل باحدهما
باعتبار انه علة تامة لها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت
باحدهما بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به وفيه





نظر لانه تناقض كلام الشيخ حيث قال بعله لكن له شبهة العلل والاول
ان يقال يثبت حرمة شبهة الفضل باحدهما باعتبار انه شبهة العلة
التامة لا بطريق التوزيع قال رحمه الله وان العلة معنى وحكما
لا اسما فكل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان اخرهما وجودا
علة حكما لان الحكم يضاف اليه لانه يرجح على الاول بالوجود وشاركه في
الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك
احدهما وذلك مثل القرابة والملك للعتق كان الملك الذي تاخر
اضيف اليه حتى يصير المشتري معتقا ومتى تاخرت القرابة اضيف
اليها حتى لو ورث اثنان جارية ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق وشريكه
واضيف العتق الى القرابة بخلاف شهادة شاهدين فان اخرهما
شهادة لا يضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضاء والقضاء يقع بالجملة
فلا يترجح البعض على البعض في الحكم لكن اخر الوصفين وجودا اي علة
ذات وصفين مؤثرين يسمى علة حكما فان الحكم يضاف اليه لترجحه
على الاول بوجود الحكم عنده بعدما شاركه ايا في الايجاب ومعنى لانه
مؤثر فيه لا اسما لان الركن انما يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما وقيل بقوله
وصفين مؤثرين لان الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون
الاخر فالمؤثر علة والاخر شرط ولقايل ان يقول في عبارة الشيخ تسامح
لانه قال في تفسير العلة فكل حكم تعلق بعلة ذات وصفين والحكم لا يكون
علة ولا احاد فاعلها فلا يكون اخرها في تفسيرها وكذلك فعل
هذا المصنف فيما سبق ويمكن ان يجاب عنه بانه من قبيل المجاز بالحذف
وتقريره وانما العلة معنى وحكما لا اسما معلة كل حكم تعلق بعلة ذات
وصفين مؤثرين كالقرابة والملك للعتق في القريب فان القرابة مؤثرة
في ايجاب الصلة والعتق صلة لان الرق موجب للقطع لاستلزامه
الذل فوجب صيانة القرابة عما يوجبه الا يرى انها صينت عن ادنى
الرق وهو النكاح احترازا عن القطع فلان تصان عن اعلاهما
لذلك اولى وكذلك الملك ولهذا استحق العبد العتق على مولاه
حتى لو كان بين اثنين يجب النفقة عليهما بقدر الملك بل الملك
اذا كان اخرا كان علة لملك الاعتاق كالنكاح علة لملك الطلاق
فكان معلولا للعلة فيفيد معنى علة العلة وبهذا التعليل ظهر ان الكل
علة لتحقق التاثير منهما فعلى هذا احدهما بعد الحكم لا اسفا العلة

لا ان تكون القرابة في الملك شرطاً كما قال ان الاسمى ثم اخرهما وجوداً يضاف اليه
الحكم فلو كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافاً اليه حتى صار
المشتري معتقاً لان الشرا يوجب الملك و هو يوجب العتق فكان الثابت
به مضافاً الى الشرا فيكون الشرا اعتاقاً بواسطة الملك حقيقة لا كناية
عن الاعتاق كما ذهب اليه ان معنى اذ الحكم لا ينفذ بالواسطة متى كانت
الواسطة ثابتة بالاول كالرمي يكون قتلا بواسطة الوصول و النفوذ
لا غير و اذا كان الشرا اعتاقاً يتمحض الكفارة اذا نوى لانه تحرير رقبة
على ما لزمه بالنص و لو كان الملك سابقاً اضيف العتق اليه حتى
لو ورث اثنان مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه
غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة اخر الوصفين وجوداً و حصلت
بصنعه و تم حكم القرابة فيضاف العتق اليه و يجعل المدعي معتقاً
بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقاً و ذكر في بعض فوائد هذا
الكتاب انه لو ادعى انه ابنه ناوياً عن الكفارة لا يجزيه منها لان العتق
مضاف الى القرابة و هو امر جبري فلا يصلح للتكفير بخلاف الشرا لانه
اختياري قال صاحب الكشف هذا الفرق لا يصح لان الملك الذي
تعلق به العتق في الشرا جبري ايضاً و الدعوى التي توجب القرابة
ههنا اختيارية كالشرا هنالك و لو ثبتت الرواية فالفرق الصحيح
ان النسب و ان ثبت بالدعوة لم يثبت مقتصراً على حال الدعوة
بل يثبت مستنداً الى زمان العلوق فيستند العتق الى زمان
الملك من هذا الوجه و قد خلا عن النية فلا ينوب عن الكفارة كما بينا في
الحلوف بعتقه فيكون الدعوة في الحال اعتاقاً من وجه دون وجه
بخلاف الشرا فان الملك به ثبت مقتصراً عليه من كل وجه فيكون الشرا
اعتاقاً من كل وجه كما بينا فيصلح للكفارة قوله بخلاف شهادة
شاهدين جواب نقض يرد على قوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين
موثرين فان اخرهما وجوداً علة حكماً لان الحكم يضاف اليه وهو
ان يقال ثبوت الحق على المدعى عليه يتعلق بعلة ذات وصفين
موثرين وهي شهادة الشاهدين و اخرهما شهادة لا يضاف الحكم
اليه و تقريره ان الحكم يضاف الى الثاني لترجحه على الاول و الترجيح
ههنا غير متصور لانه اي المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا
بالقضا فان الثاني هدر ليس له ولاية الالزام و اما ان القضا يقع بالجملة





و بالجملة فان القضا يقع بالعلم و العلم يقع بهما لا محالة و لقايل ان ينقل هذا
الاعتراض الى القضا فنقول وجوب القضا حكم يتعلق بعلة ذات
وصفين و هي شهادة الشاهدين مع انه لم يضف الى اخرهما وجوداً و يمكن
ان يجاب عنه بان ترجح الثاني على الاول انما هو باعتبار وجود الحكم عنده
و قد ينفك وجوب القضا عن وجود الثاني بكون القاضي غضبان او جائعاً
او غير ذلك مما علم في ادب القاضي و لعل ايراد هذا الجواب بصورة
المنع و هو ان يقال لا نسلم ان شهادة الشاهدين علة ذات وصفين تعلق
به حكم بل شهادة الشاهدين شرط للقضا و علته تقلده احسم للشهادة
و مثل ذلك في الورود ما لو جرح رجلان رجلا احدهما بعد الاخر و مات
المجروح كان الموت مضافاً اليهما لا الى الاخر و كذلك الايجاب و القبول في
البيع حيث لم يضف الحكم الى اخرهما وجوداً بل يضاف اليهما جميعاً و الجواب
عن الاول ان كلا منهما في علم واحد لها وصفان و ما ذكرتم ليس كذلك بل
كل جراحة علة تامة و الحكم في العلل اذا اجتمعت ان يضاف الى واحد
كان ليس معه غيره و عن الثاني ان كل واحد علة على حدة فالايجاب علة
لملك المبيع و القبول شرط و القبول علة ملك الثمن و الايجاب شرط
فيضاف كل واحد من الملكين الى علة و قيل الاولى ان يقال علة الملك
العقد الذي حكم الشرع بوجوده بالايجاب و القبول و هو البيع و يوصف
بالبقاء فكان الحكم مضافاً اليه دون الايجاب و القبول و الاعتراض الذي
ذكرنا يطرق وارداً عليه فالاول اولى و لقايل ان يقول لا فرق بين
وصفين له شبه العلل و هو القسم الخامس و بين القسم السادس و هو
العلة معنى و حكماً لا اسماً و ذلك لان في كل واحد منهما موثرين لا يتم يضاف
العلة الا بهما فجعل احدهما علة معنى لا اسماً و لا حكماً و جعل الاخر علة
معنى و حكماً لا اسماً تحكم لا محالة و يمكن ان يجاب عنه بان كل واحد من الوصفين
في الاول يعمل بالحكم باعتبار شبه العلل و ليس شي من وصفي الثاني كذلك
و لهذا اشار الشيخ الى هذا الفرق بقوله كل حكم تعلق بوصفين موثرين
في الاول يلوح الى ان كلا منهما مؤثر يعمل بخلاف الثاني حيث قال كل
حكم تعلق بعلة ذات وصفين تلوح الى انها علة واحدة لا يعمل احدهما
منفكاً عن الاخر و الثاني في الثاني يجعل الاول علة فهو كعلة العلة
على ما اشرنا اليه و نزيد تنبيهاً فان القرابة اذا كانت اخراً جعل
الملك علة و كذلك الملك اذا تاخر جعل القرابة علة و ليس شي من

من الوصف الثاني في الاول كذلك قال رحمه الله فاما العلة اسما وحكما لا
معنى فمثل السفر للرخصة والمرض ومثل النوم للحدث وذلك ان السفر
تعلق به في الشرع الرخص فكان علة حكما ونسب الرخص اليه فصار
علة اسما ايضا الا ترى ان من اصبح صائما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع ذلك
اذا افطر لم يلزمه الكفارة وهذا ليس بعلة حكما ولا معنى فلما صار شبهة
علمنا انه علة اسما واما المعنى فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة
الا انها اضيف الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها وكذلك المرض الا انه
متنوع فما هو سبب للمشقة اقيم مقامها وما لا فلا وكذلك النوم انواع فما
كان منه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقامه فصار كالحدث وانما نقل
الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم
نقل الى استحداث سبب الشغل تيسيرا وامثلة هذا اكثر من ان تحصى
السفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى وكذلك المرض للرخصة والنوم للحدث
وذلك اي كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص
حتى اذا جاوز بيوت المصر اتصل به احكام الرخص وما كان كذلك فهو
علة حكما ونسبت الرخص اليه حيث يقال رخصة السفر فصار علة اسما
واستوضح الشيخ كونه علة اسما بقوله الا ترى ان من اصبح صائما ثم سافر
لم يحل له الفطر يعني في ذلك اليوم لانه حين اصبح مقيما وجب عليه
اداء الصوم حقا لله وما وجب حقا لله لا يسقط بانشاء السفر باختياره
اما الاول فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الثانية فلان
السفر باختياره لا ينافي الاستحقاق واذا افطر في يومه لم يلزمه الكفارة
والسفر ليس بعلة حكما لعدم تعلق الرخصة به حيث لم يحل له الافطار
ولا ينافي بين هذا وبين ما قال انه علة اسما وحكما لان ذلك فيما اذا
اصبح صائما في حال الاقامة ثم سافر وهذا فيما اذا اصبح صائما
ثم سافر ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لا نفس السفر واذا كان كذلك
ولم يلزمه الكفارة دل على ان السفر علة اسما معناه انه علة اسما وحكما
واما المعنى اي فوات معنى العلة من السفر فلان الرخصة تعلقت
بالمشقة في الحقيقة لان المشقة مؤثرة في ايجاب الترخص الذي مبناه
على اليسر والسهولة كما اشار اليه تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر لكن الحكم
وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة
لانها امر باطن يتفاوت باحوال الناس ويتعذر الوقوف عليه فاقام





فاقام الشرع السفر مقام المشقة لانه سببها غالبا ولذلك المرض علة اسما لان الرخصة ينسب اليه
كما ينسب الى السفر وحكما لانه يثبت متصلا به من غير تاخير لا معنى لانه لا اثر لنفس المرض بل
المؤثر هو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان امرا باطنا سقط اعتباره وصار الحكم
متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل
حال فاما المرض فقد يوجد فيه خوف التلف وقد لا يوجد فصار متنوعا فما كان سببا للمشقة
اقيم مقامها فان قيل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا مطلق والعمل بالاطلاق واجب فالتقييد
بالمشقة منه زيادة على النص بالراي وذلك لا يجوز اجيب بانه مقيد بالاجماع وقد دل
على ذلك قوله يريد الله بكم اليسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فقيد المرض
فيه بالمضر للصوم وكذلك النوم انواع فما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل كالنوم مضطجعا
او مستندا او متكئا اقيم مقامه فصار حدثا لان استرخاء المفاصل امر باطن فنقل الحكم
الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء وهو طلب براءة الرحم بالاحتراز عن الوطي
ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها من الشهور
متعلق بشغل الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء من الخلط
بماء الغير والاحتراز عن سقي زرع غيره المنهي عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله و
اليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وهذا عند الشغل وهو امر باطن فنقل الى استحداث
سبب الشغل وهو استحداث الملك لان الشغل انما يكون بالوطي ولا وطي الا بالتمكن منه والتمكن
بالملك تيسيرا فان قيل شغل الرحم لو كان موجبا للاستبراء احترازا عن الخلط لوجب الاستبراء
في ملك النكاح واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان شغل الرحم بماء الغير
متوهم واما بطلان اللازم فبالاجماع فالجواب ان كون شغل الرحم موجبا للاستبراء بالاجماع
والتشكيك فيه تشكيك في المسلمات وهو باطل الا ان الاستبراء في النكاح قد حصل
بوجوب العدة فيما يمكن فيه الشغل بقي الكلام في تخصيصه بالحيض او ما قام مقامها
دون ملك اليمين وذلك اما ثابت بالنص غير معقول المعنى او تكريما لما هو موضوع
لبقاء الادمي الانواع وامثلة اقامة الشيء مقام غيره كثيرة كاقامة البلوغ مقام
اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق في ثبوت النسب والتقاء الختانين
مقام خروج المني في وجوب الغسل والخلوة الصحيحة مقام الدخول في وجوب المهر
قال رحمه الله وذلك بطريقين احدهما يقيمه اي اقامة السبب الداعي مقام المدعو
مثل السفر والمرض والنوم والمس والنكاح مقام الوطي والثاني ان يقوم الدليل
مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة ومثل الطهر قام مقام الحاجة في اباحة
الطلاق ومثل سائر الاستبراء وطريق ذلك من ثلثة اوجه كل واحد منها لدفع الضرورة
والعجز وذلك في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وفي الاستبراء اقيم
النكاح مقام الماء او للاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات
او لدفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القائم مقام الحاجة والتقاء الختانين والمباشرة

الفاحشة لايجاب الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وهذه وجوه متقاربة
في ضبطها معرفة حدود الفقه لكن وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب
الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض في النوم وقد مر وجه ذلك وكاقامة المس
والنكاح مقام الوطي في ثبوت حرمة المصاهرة فان المس والنكاح سبب داع الى
الوطي والثاني باقامة الدليل مقام المدلول وقد قيل في الفرق بين الطريقين
ان السبب لا يخلو عن تاثير او افضاء والدليل يخلو عن ذلك مثل الخبر المحبة تقام
مقام المحبة في قوله احبيني جوابا لقوله الداخل ان كنت تحبيني فانت طالق فيقع
الطلاق وان كانت كاذبة لان المحبة لا يوقف عليها لا من جهتها ولا من جهة غيرها
لان القلب متقلب لا يستقر على شيء واظهارها دليل على وجودها فاقيم مقام المدلول
كالسفر في المشقة والنوم مع الحدث لكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس
لا يقع الطلاق وكذا الطهر اعني الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق
اذ الاصل في الطلاق الحظر لما فيه من قطع النكاح المسنون وابيح للضرورة كتناول
الميتة اذ قد يقع الحاجة اليه للعجز عن المضي على مقتضى العقد وعن اقامة حقوق الله
المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لصار المشروع للمصالح مفسدة فشرع
الطلاق للحاجة والحاجة امر باطن فاقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة
اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا ومثاله الاستبراء فان دليل
الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل فدار الحكم معه وجودا وعدما
حتى وجب في المستبرأة من المرأة والصغيرة والجارية لاستحداث الملك وان تيقنا بعدم الشغل
وعن ابي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها من ماء البائع لا يجب الاستبراء لان الاستبراء كاسمه
لتبين فراغ الرحم وقد تبين الجواب ان هذا حكم الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة
والعلة استحداث الملك وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاستحداث علة بل اما سبب او دليل اقيم
مقام علة والحق انه ثابت بالنص في سبايا اوطاس على خلاف القياس ولقائل ان يقول
الشيخ جعل الاستحداث سببا للشغل فيما سبق وههنا جعله دليلا فيلزم اما التداخل او التناقض
واجيب بان الاستحداث يدل على ملك من يستحدث منه ويتلقى من جهته وملكه يمكنه
من الوطي وهو سبب الشغل فكان الاستحداث بهذه الوسائط دليلا على وجوب الاستبراء
فاقيم مقام المدلول للضرورة ولا ينافي كونه سببا بالنظر الى مطلق
الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بماء المالك الاول وفيه نظر لانه ليس بسبب
بالنظر الى مطلق الشغل بل بالنظر الى الملك المستحدث والشغل المحترز عنه هو الشغل بالملك
القديم والاستحداث ليس بسبب له والعلة تقوي في هذا الاستحداث سبب للشغل بالملك
الجديد وذلك قد يفضي الى اختلاط الماءين المنهي عنه فكان في الحقيقة علة الاستبراء
اختلاط المياه والشغل بالماء الجديد سبب كذلك لانه قد يفضي اليه عندما تكون الرحم مشغولا
به بماء المالك الاول واستحداث الملك سبب للشغل لكنهم قالوا الاستبراء متعلق بالشغل



واستحداث الملك سبب له فقطع المسافة يبقى عليه شيء وهو انه لا يخرج الطلاق الاول على
وجوابه ان يجعله دليلا باعتبار كون الملك مستمدا فيما اذا كان المالك الاول والملوك
ممن لا يتوهم منه الشغل او فيه غالبا كالمرأة والجارية البكر بطريق وضع الشي مقام غيره
وفقهه اي المعنى الذي يجوز ذلك شرعا على ثلاثة اوجه الاول دفع الضرورة والعجز
عن الوقوف على حقيقة العلة كما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وكما في
الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء والثاني الاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في المحرمات
فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد حفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس
والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار وكذلك في العبادات اقيمت
الدواعي مقام الوطي في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه
للاحتياط قيل وقد يقام الشيء مقام غيره في العبادات للاحتياط فان الصلوة في الجماعة
اقيمت مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق وكذا الاقرار المجرد اقيم مقامه الاسلام في احكام
الدنيا حتى وجبت العبادات احتياطا واعلاء للدين بقدر الامكان وفيه نظر لان
جعله من القسم الاول اوضح واصح لان العجز عن الوقوف على التصديق ثابت لا محالة والثالث
دفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القائم مقام الحاجة في الطلاق والتقاء الختانين القائم
مقام الانزال والمباشرة الفاحشة لايجاب الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله و
الفرق بينه وبين القسم الاول ان الوقوف على الحقيقة ممكن فيه مع نوع مشقة بخلاف
الاول فانه لا يمكن ذلك اصلا وهما في الحكم سواء لان الحرج مدفوع شرعا كالضرورة وهذه
الاقسام المذكورة في السبب والعلة وجوه متقاربة يقرب بعضها من بعض غير ان في ضبطها
تحصيل معرفة الفقه لمن هو سبيله قال رحمه الله باب تقسيم الشروط و
هو خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا
حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع
به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون
الوجوب وذلك في كل تعليق بحرف من حروف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وكلما دخلت وما اشبه ذلك وذلك داخل في المعاملات والعبادات الا ترى ان وجوب
العبادات متعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان النص النازل
لا حكم له قبل العلم في المخاطب فان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم
فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات ينعدم
لعدم شرطها وهي النية والطهارة للصلوة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول
منعدم لعدم شرطه وهو الاشهاد عليه وقد ذكرت ان انتفاء الشرط عندنا انعدام العلة و
عند الشافعي نفي الحكم وكذلك هذا في كل الشروط كل ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب
الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما

لاحكماً فكان مجازاً في الباب وشرط هو بمعنى العلامة وقد ذكرنا وجه تخصيص بعض باسم
المجاز مع ان غير الشرط كله مجاز في باب تقسيم العلة اما الشرط المحض فما يمتنع به اي بالتعليق
بالشرط وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة وذلك اي الشرط بالصفة المذكورة
موجود في كل تعليق بحرف من حروف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق وكاد خول
الدار واشباه ذلك كمتى ومتيما واذا واذاما وذلك اي الشرط الذي يتوقف وجود
العلة على وجوده داخل في العبادات والمعاملات الا ترى ان وجود العبادات يتعلق
باسبابها ثم يتوقف ذلك اي صيرورته سببا على شرط علم العبد حتى ان النص النازل
المفيد لصيرورة السبب سببا نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وقوله ولله على الناس حج البيت وغيرها لا حكم له قبل العلم من
المخاطب فان من اسلم من اهل الحرب في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم اذ
التكليف لا يصح بدون القدرة ولا قدرة بدون العلم فلا يلزمه قضاء ما مضى بعد
العلم لان الشرط لما فات في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب فصارت الاسباب
كالوقت للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج والعلل مثل الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعدوم في
حقه لعدم الشرط وقبل اسلامه بدار الحرب لانه لو اسلم في دار الاسلام صار السبب موجودا في حقه
لتيسر الوصول اليه بادنى طلب فيقوم مقام وجوده ولقائل ان يقول الثابت شيئان نفس
الوجوب ووجوب الاداء ولا توقف لاحد على العلم اما الاول فلان الصلوة والصوم واجبان
على النائم والمغمى عليه والمجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر مع عدم علمهم واما الثاني فلانه ثابت
بالخطاب لا بكونه سببا والجواب ان العلم ثابت في حقهم تقديرا اذ شيوع خطاب الوضع وبلوغه
الى كل واحد وكذلك ركن العبادات اي كالخطاب ركن العبادات ينعدم لعدم شروطها
كالنية والطهارة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لعدم شرطه وهو الاشهاد عليه
وقد ذكر الشيخ في الاستدلالات الفاسدة ان اثر الشرط عندنا في انعدام العلة وعند الشافعي رحمه الله
تراخي الحكم وكذلك هذا اي مثل هذا الحكم المذكور في هذه الشروط المذكورة الحكم في سائر الشروط
قال رحمه الله وانما يعرف الشرط بصيغته او دلالته وقد لا ينفك صيغته عن معناه
مثل قول الله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فقد قال بعضهم هو شرط عادة وليس كذلك
وهذا لانه لغو وكتاب الله منزه عن ذلك ولكن ادنى درجات الامر استحباب المامور به واستحباب
الكتابة متعلق بهذا الشرط لا يوجد الا به وينعدم قبله فاما الاباحة فمستغنى عنه والمراد
بالامر الاستحباب الا ترى ان قوله واتوهم من مال الله الذي آتيكم سنة واستحباب وكذلك قوله
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ليس بشرط عادة بل هو شرط اريد به حقيقة
ما وضع له لان المراد قصر الاحوال وهو ان تومي على الدابة او تخفيف القراءة والتسبيح
الى قوله فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم وقال فاذا اطمأننتم
فاقيموا الصلوة وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا ينفي السفر فاما قوله وربائبكم
اللاتي في



في حجوركم من نسائكم فلم يذكر الحجور شرطا واما الشرط فقوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح
عليكم وهو شرط اسما وحكما وكذلك دلالة الشرط لا ينفك عن مدلوله وذلك مثل قول الرجل المراة
التي اتزوجها طالق قلنا هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة ولو وقع
في المعين لما صلح دلالة ونص الشرط يجمع الوجهين ف الشرط يعرف اما بالصيغة
يعني بدخول حرف من حروف الشرط او بالدلالة يعني بالمعنى وهو ان يكون المذكور سببا للثاني
كقول الرجل للمراة التي اتزوجها فهي طالق فانه مبتدا متضمن معنى الشرط والاول يستلزم
الثاني البتة دون العكس وذهب بعض العلماء منهم القاضي الى ان صيغة الشرط
قد تخلو عن معناه وسموه شرط تغليب ولعلهم سموه بذلك لوروده مخالفا للغالب فكانه
غلب على الغالب واستدلوا على ذلك بايات منها قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما كاتب
عبده اذا راى فيه خيرا الا انه شرط حقيقي بدليل جواز الكتابة حال عدم العلم
بالاجماع والشيخ منع ذلك ومنع بكونه قولا باللغو والقران المجيد منزه عن ذلك وذكر
المخلص بان ادنى درجات الامر الاستحباب المامور به فانه للطلب ولا يوجد الطلب بادنى
من الاستحباب لان المباح ليس بمطلوب من ان دع ولا منهيا عنه ولا يوجد استحباب الكتابة
الا بهذا الشرط وينعدم قبله فاما الاباحة فمستغنية عن هذا الشرط لجواز الكتابة بدونه
اجماعا ولانه تصرف في ملكه فيجوز بدونه كالاعتاق والمراد بالخير المال عند بعض والامانة
والخدمة عند اخرى اي ان علمتم القدرة منهم على اداء البدل او علمتم منهم الامانة وحسن
الخدمة للمولى وقوله والمراد بالامر الاستحباب جواب سوال تقريره كما سلمنا ان ادنى درجات
الاستحباب لكن لا يلزم ان يكون مرادا الا ان ما هو جائز الارادة لا يلزم ان يكون مرادا
بل الامر المطلق للوجوب واليه ذهب داود وعطاء وابن سيرين قالوا اذا علم
فيهم خيرا وطلبوا عقد الكتابة وجب على المولى ذلك لما قال عمر انه عزم من عزمات الله
او اجب من واجباته وتقرير الجواب ان المراد بالمراد هنا الاستحباب بقرينة قوله وآتوهم
من مال الله الذي آتاكم فان المراد من الايتاء الحط عن بدل الكتابة وهو سنة واستحباب
وفيه نظر من وجهين الاول لا نسلم انه اتوهم الاستحباب لان المراد منه الاعانة لهم من
اموال الزكوة لكونهم مصرفا لقوله تعالى وفي الرقاب وهو قول اكثر المفسرين والامر
للوجوب والخطاب لعامة المسلمين والثاني ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم
والجواب عن الاول ان قوله تعالى اتوا الزكوة مع قوله وفي الرقاب افاد الوجوب
والمصنف حمله على ذلك لكوان يحتزز عنه ولئن سلمنا ان المراد به الاعانة فلا نسلم الوجوب
لان المولى لو دفع الى عبده جاز فالدفع اليه مستحب لا محالة وعن الثاني بان عدم القران
القران موجب بل هو قرينة لان الاصل في الكلام الانتظام وقول عمر رضي الله عنه
يجوز ان يكون مذهبا له فلا يعارض به الكتاب ومنها قوله تعالى فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فانه شرط تغليب مذكور على وفاق العادة فان

عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان ما كانت تخلو من خوف لا انه شرط اريد به حقيقته ما وضع له
لان المراد بالنص قصر الاحوال اي بعض اوصاف الصلوة كالاداء راكبا بالايماء والاختصار في القراءة
وتخفيف الركوع والتسبيح وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر اما بيان
ان المراد بالاية قصر الاحوال فبالكتاب وقد ذكره الشيخ والسنة والاثر والمعقول اما
الكتاب فقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي ان كان خوف من عدو وغيره فرجالا
جمع راجل اي على اقدامكم او ركبانا بالايماء فاذا امنتم بزوال الخوف فاذكروا الله اي صلوا
كما علمكم في حال الامن وقال فاذا اطمأننتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة اي اطلبوا
قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الحضر كذا قاله السدي وغيره ووجه
الاستدلال في خوف اجيزت ماشيا على القدم وراكبا بايماء وهذا قصر لاحوال الصلوة
بترك الركوع والسجود الى الايماء وترك القيام الى الركوع وحمل الاية على هذا المعنى يخرج
لها عن الاشكال على ما ليس بجائز في الكلام المجيد من اللغو فيحمل عليه فان القران يفسر بعضه
بعضا واما السنة فما روى سفيان عن زبيد الايامي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عمر قال
صلوة السفر ركعتان وصلوة الفطر والاضحى ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم
عليه السلام فدل ان القصر المذكور في الاية قصر الاحوال لا قصر الذات واما الاثر
فما قالت عائشة رضي الله عنها اول ما فرضت الصلوة ركعتان ركعتان ثم زيدت في
صلوة الحضر واقرت في السفر على ما كانت عليه فاخبرت ان فرض المسافر في الاصل
ركعتان وفرض المقيم اربع لغير صلوة الفجر وصلوة الظهر وروى عن ابن عمر رضي الله
عنهما انه قال صلوة السفر ركعتان من خالف السنة فقد كفر وروى مجاهد ان
رجلا جاء الى ابن عباس رضي الله عنهما فقال انا وصاحب لي خرجنا في السفر فكنت اتم
وكان صاحبي يقصر فقال ابن عباس انت تقصر وصاحبك الذي كان يقصر يتم فالحكم
ابن عباس رضي الله عنهما ان القصر ليس في اعداد الركعات وان الركعتين في السفر ليستا
بقصر وروى انه قصر في صفة الصلوة بترك الركوع والسجود الى الايماء وترك القيام الى
الركوب وهذا اوفق لمعنى الاية وادل عليه واما المعقول فلان الجميع اتفقوا
على ان للمسافر ترك الاخريين لا الى بدل ومتى فعلهما فانما يفعلها على وجه الابتداء
فدل على انها نفل لان هذه صورة النفل وهو ان يكون مخيرا بين الترك والفعل
وهذا دليل على ان القصر لا يتعلق بالسفر وهو موجود متعلق بالخوف ولانه اذا
امكن حمل الكلام على جهة لا يستلزم الالغاء لا يحمل على ما يستلزمه لا سيما في الكلام المجيد في
هذه الاستدلالات بحث اما ما يتعلق بالكتاب فما قيل في الكشف شرطان الخوف والضرب
في الارض والقصر متعلق بهما ثم المتعلق بالضرب قصر الذات لا الاحوال اذ هو
ثابت في حال الامن فالمتعلق بالخوف قصر الذات ايضا والجواب انا لا نسلم ان الحول
شرط بل هو بوجود الوقت على ما تقدم من مذهب ابي حنيفة في الحروف ولئن سلمنا لكن
الاول ليس لتعليق القصر به بل الثاني لتعليقه كما في قول الرجل لامرأته ان دخلت



دخلت الدار فانت طالق ان كلمت كان الطلاق معلقا بالكلام دون الدخول حتى لو دخلتها
ولم يكلم زيدا لم يطلق والدخول شرط الانعقاد فكذا فيما نحن فيه فلا يتعلق القصر بالضرب
بل بالخوف هذا موجب اللغة والمتعلق بالخوف قصر الاحوال لا الذات بما ذكرنا من الدلائل
واعترض بان احد الامرين لازم اما الغاء الظرف او الشرط وليس احدهما اولى من الاخر بان
القصر بالخوف لا يلزم ان يكون عند الضرب في الارض بالاجماع والجواب ان تخصيص الشيء بالذكر
لا يدل على نفي ما عداه وقد ثبت ذلك بالسنة التي تاتي وبالاجماع واما ما يتعلق بالسنة
فما روى عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف نقصر وقد
امنا وقد قال الله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عجبت
مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته وهذا يدل ان القصر المذكور في الاية قصر الذات فتعارضت روايتا عمر رضي الله عنه
فلم يبق شيء منهما حجة والجواب انه هذا انما كان دافعا ان لو ثبت ان النبي صلى الله عليه
وسلم ذكر لعمر ان تاويل الاية الصلوة في السفر وان القصر قصر الذات واجاب بما اجاب وليس
كذلك لانه لم ينقل احد وكان عمر رضي الله عنه راى النبي صلى الله عليه وسلم قصر في مغازيه مسافرا
فظن ان قصر الخوف في عدد الركعات ثم راى قصر في حال الامن وزوال القتال فسال عن ذلك
فقال عليه السلام صدقة اي القصر في هذا السفر وهو غير الامن صدقة تصدق الله عليكم باقرارها على الركعتين
من غير زيادة عليها كما في الحضر فاقبلوا صدقته وعلى هذا الامعان فانه يبين رواية صلوة السفر
ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وروايته صدقة تصدق الله بها عليكم سهل ان احدهما ورد في
ظن تعلق الاية بقصر الذات في السفر دون الاخرى ولا شك ان قوله صلوة السفر ركعتان
بتمامه يزيل ذلك الظن واذا كان كذلك ظهر ان في روايتي عمر رضي الله عنه لا تعلق لهما بالاية وان الاية في الخوف
وان القصر فيه قصر الصفات دون الذات واما الاعتراض على الاثر فما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي
صلى الله عليه وسلم قصر الصلوة واتم والجواب هذا صحيح ومعناه انه عليه السلام قصر في الصفة واتم في الحكم
توفيقا بين روايتيها ويبين ما روي عن عمر رضي الله عنه صلوة السفر ركعتان تمام الحديث ومما قيل ان قول
ابن عمر متروك الظاهر بالاجماع فان من اتم الصلوة في السفر لا يكفر بالاجماع والجواب بالمنع فانا لا نسلم
انه متروك لان معناه من خالف في اعتقاد جوازه وهو موجب لذلك وبانه ان اريد به انه كان
متروكا بالنسبة الى قوله من خالف السنة فقد كفر فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يستدل به على قوله صلوة
السفر ركعتان وان اريد به انه كان متروكا بالنسبة الى قوله صلوة السفر ركعتان فممنوع ومما
قيل ان رواية ابن عباس معارضة برواية عنه ايضا ان صلوة الخوف ركعة والجواب ان ذلك محمول
على ان الذي يصليه المؤتم مع الامام اذا كان في السفر وفي صلوة الفجر ركعة لانه يجعل الناس طائفتين
فيصلي بالذي معه ركعة ثم ينصرفون الى وجه العدو ثم ياتي الثانية فيصلي معه بها ركعة ويسلم
فيصير لكل طائفة من المؤتمين ركعة مع الامام ثم يقضون ركعة فيكون ما روي عن ابن عباس انه ذكر
في صفة صلوة السفر غير مخالف لقوله ان صلوة الخوف ركعة واما على المعقول فما قيل ما ذكرتم
وان دل على نفيه ولكنه معارض بالدليل اللفظ على معنى غير موضوع له من غير علاقة وهو

الطلاق القصر على المشي وخفض الراس بلا باء وغير ذلك والجواب ان ما كان منه مفسدا لا عند
حالة الخوف اذا قصر يا معنى صفة الانسان حدث فيها اعتبارا معنى القصر فليس اطلاق عليه
بطريق المجاز حتى يعتبر فيه العلاقة وانما ذلك تسمية بمعرفته مع وجود معنا سببه على انه في التسمية
غير لازمة سلمنا انه اطلاق مجازي لكن العلاقة موجودة لان القصر كذا مستلزم للقصر
وذكر اللازم وارادة الملزوم من اقسام المجاز هذا ما اتفق في بيان هذا الموضع من الاطناب
لاحتياج المقام اليه والى الله بيده والله اعلم ومنها قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
فان فيه معنى الشرط دلالة لكنه ذكر على سبيل العادة فان الاب في منصب الوسنة والربيبة
والطعام سفر عنها على فكان ذكر الحجر تحريضا على الرببة وترغيبا الى ما لائم الطبع او في ذلك
تضييع الصغير والصغيرة فقال الشيخ لم يذكر الحجر شرطا يعني لا عادة ولا اغلبية ولا دلالة
شرط لان ربائبكم معرف والوصف المعرف لا يفيد معنى الشرط كما في قوله هذه المراة التي
اتزوجها طالق ولانه لم يذكر في عكسه وهو قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلو كانت الحرمة
متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كلا واحد منهما عند ذكر الاباحة فقيل فان لم تكونوا دخلتم بهن
ولم تكن الربائب في حجوركم لان المتعلق بالشرط ينتفي بانتفاء كل واحد منهما واذا كان
كذلك لم يكن الا لاختصاص الدخول بالنفي دون الحجر وجه وانما الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم
بهن فلا جناح عليكم فان عدم الدخول شرط اسما وحكما اي شرط حقيقي لاباحة البنت صيغة
لوجود حرف الشرط فيه وحكما لتعقيب الاباحة عليه ولم يذكر المصنف لانه داخل في الحكم اذ معنى
الشرط ليس الا توقف الحكم عليه بخلاف العلة لان معناها التاثير ولذلك دلالة الشرط معطوف
على قوله وقط لا ينتقل صيغته عن معناه اي كما ان صيغة الشرط لا ينفك عن حقيقته فكذلك دلالة
الشرط لا ينفك عن مدلوله وذكروا في ثبوت الشرط دلالة مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها
طالق قلنا هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوعه الوصف وهو وصف التزوج في النكرة
ووقوعه في وجه ذلك في الفاظ العموم وقيل مع الوصف في المعين كما في قوله هذه المراة التي اتزوجها
طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فبقي قوله هذه المراة طالق
فيلغو في الحنفية قوله ونص الشرط يجمعها اي المعين وغيره حتى لو قال ان تزوجت
هذه المراة او امراة طلقت اذا تزوج بها وكان يكون [illegible] الفرق بين الدلالة والصريح
قال رحمه الله وان الشرط الذي هو في حكم العلل فان كل شرط لم تعارضه علة
تصلح ان تكون علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح علة لما قلنا ان الشرط يتعلق
به الوجوب فصار شبيها بالعلل والعلل اصول لكنها لما لم يكن عللا بذواتها استقام
ان يخلفها الشرط وهذا اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا في شهود الشرط
واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان يجب على شهود اليمين لانهم شهود العلة
وكذلك العلة مع السبب اذا اجتمعا سقط الحكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا
اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار
لانه هو العلة والتخيير سبب فاما اذا اسلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة



لما قلنا وذلك مثل قول علمائنا رحمهم الله في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال
فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال
فقضى القاضي بعتقه ثم حله فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته
في قول ابي حنيفة لان القضاء بالعتاق ينفذ ظاهرا وباطنا وقد وجب العتق بـ
شهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فوقع العتق على العبد وهذان
الشاهدان اثبتا شرط العتق لا علة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح
لضمان العتق وهو يمين المولى فجعل الشرط علة وفي مسئلة رجوع الفريقين ايجاب كلمة العتق
يصلح لضمان العدوان لانها شرعت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط
وحدهم يجب ان يضمنوا لما قلنا فاما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا
خلافا لزفر رحمه الله لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود على ما نبين في القسم
الثاني من اقسام الشرط هو الشرط الذي هو في حكم العلل وهو شرط لم تعارضه علة تجانسه
اما في الكلام الشيخ بخلاف اعتبار الحاجة تنبيه وهو قوله فان كل شرط لم تعارضه علة اي
صالحة لاضافة الحكم اليها صلح ان تكون علة يضاف الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم تكن له
الحقيقة ومتى عارضته علة لم يصلح علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وانما قلنا انه اذا لم
يكن علة صالحة لاضافة الحكم معارضة للشرط صلح ان يكون الشرط علة لما قلنا ان الشرط
يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار بهذا الاعتبار شبيها بالعلل والعلل اصول فاذا وجد
الاصل لا يحتاج الى الخلف واذا لم يوجد جاز اضافة الحكم الى ما هو شبيه به قوله لكنها يعني
العلل جواب سؤال يقدر وهو ان يقال العلل لا بد لها من [illegible] والشرط ليس له [illegible] فلا يصح ان لا
يخلفها الشرط كما في العلل العقلية وتقرير الجواب ان العلل الشرعية ليست عللا بذواتها
بل هي امارات على الاحكام حقيقة كالشرط فاستقام ان يخلفها الشروط في حق اضافة
الاحكام عند تعذر الاضافة اليها بالتحقيق الشبه بين الجانبين كما بينا وهذا اي اعتبار العلة
عند صلاحها لاضافة الحكم لا الشرط اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا انهما شهد رجلان
لامراة قبل الوطي ان زوجها علق طلاقها بشرط ثم شهد اخران بوجود الشرط ثم رجعوا بعد
الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ان الضمان على شهود اليمين اي التعليق
خاصة لانهم شهود علة حيث اثبتوا قول الزوج انت طالق وهو صالح لاضافة الحكم اليه فلم يجز
اضافته الى الشرط وسمى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق علة باعتبار ما يؤول
اليه وباعتبار ان الفريقين لما شهدا وقضى القاضي بشهادتهم صار المعلق اتصال بالمحل
بوجود الشرط في زعمهم فصار علة حقيقة ونوقض بما لو شهدوا بالتزوج واخران بالدخول ثم
رجعوا بعد الحكم فالضمان على شهود الدخول مع كونهما شاهدي شرط والعلة في ايجاب
المهر النكاح واجيب بان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا
في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا لم يبرئ شهود العلة
التعليق عن الضمان حيث لم يدخلوا في ملك الزوج عوضا فان قيل شهود التعليق شهدوا

شهد وا بقوله انت طالق على تقدير وجود الشرط لا مطلقا وعليه وتاثيره موقوفان على الشرط
شهود الشرط شهود تحقق العلة والتاثير فهم اولى بالضمان فالجواب ان ذلك ممنوع
فانهم شهدوا بقوله انت طالق على الحقيقة فانهم قالوا سمعنا ذلك وهذا الكلام علة لولا
المانع فيشهد وا على كلام هو علة عند عدم المانع وشهود الشرط اثبتوا ما هو شرط التعليق
ولا تعلق بشهادتهم بتحقق العلة والتاثير اصلا فانهم صرحوا بانهم لا علم لنا بالعلة وتحققها
وتاثيرها بل هو بالشهادة الاولى فانهم لما اثبتوا التعليق كان من ضرورته تحقق العلة
وتاثيرها عند ارتفاع المانع حتى لو تحقق التعليق بلا شهادة باتفاق الخصمين ثم شهدوا بوجود
ثم رجعوا لم يضمنوا فعرف ان تحقق العلة وتاثيرها غير مضاف الى شهادتهم وكذلك العلة
والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد وا بان الزوج
خيرها قبل الوطي وشهد اخرون انها اختارت نفسها في المجلس وكما اذا شهد وا ان المولى
قال لعبده انت حر ان شئت او اخترت العتق وشهد اخرون ان العبد قال في المجلس
شئت او اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق فان الضمان نصف المهر
في الطلاق وضمان العبد في الاعتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار علة
لان لزوم نصف المهر وزوال مالية العبد يحصل بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق
مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة فاما اذا اسلم الشرط عن معارضة العلة التي تصلح للاضافة
صلح الشرط علة لما قلنا من شبه كل واحد منهما بالاخر واعلم ان هذا التمثيل له بقوله وذلك
الشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل قول علمائنا في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان
كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان ان القيد
عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حل فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان
قيمته للمولى لان العتق بحل القيد وهو شرط وقد سلم عن معارضة العلة موقوف على الضمان
وهذا بناء على ان القضاء بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة لان القضاء بناء
على دليل شرعي واجب العمل فيجب صونه عن البطلان وتصحيحه ما امكن وقد امكن ذلك باثبات
التصرف المشهود به سابقا على القضاء صونا له عن البطلان بقدر الامكان واذا كان انه
القضاء نافذا ظاهرا وباطنا يثبت العتق بشهادتهما قبل حل القيد وقد تبين انهما
شهدا بالباطل فيضمنان قيمته وعندهما العتق لا ينفذ ظاهرا لا باطنا لان صحة القضاء
بالحجة والحجة باطلة اما الاولى فظاهر واما الثانية فلكونه الشهادة كاذبة ولكن العدالة
لما كانت دليل الصدق ظاهرا اعتبر في صحته في وجوب العمل دون النفاذ حقيقة
واذا كان القضاء بالحجة بنى على الظاهر دون الباطن فكان العتق باقيا بحل القيد
لا بالشهادة فلا يضمنان شيئا وينتقض بما اذا ظهر الشهود كفارا او عبيدا بعد القضاء
الصيانة عن البطلان والتصحيح ما امكن ومن شروط الامكان انسداد طريق المعرفة
للقاضي قبل القضاء بمعرفة حقيقة صدق الشاهد وما ذكر ليس كذلك فان الرق



والكفر مما يمكن الوقوف عليهما قبل القضاء واما ما نحن فيه فان الوقوف عليه متعذر قبله اذ لا يعرف
وزن القيد الا بعد الحل واذا كان كذلك عتق بعد قضاءه بالعتق ظاهرا وباطنا قبل الحل فوزن وهذان
الشاهدان يتصل بقولهما واجب العتق بشهادتهما وذلك لانه لما كان في بيان اضافة الحكم الى الشرط
قال وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة لا علة العتق ومع ذلك ضمنا
لان قبل ان علة العتق وهو يمين المولى لا يصلح لضمان العتق لعدم صفة التعدي هناك
لان المالك تصرف في ملكه وهو لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع مال نفسه او اكله فجعل الشرط
علة لخلوه عن معارضة علة صالحة لاضافة الحكم اليها وبعض مشايخنا رجح الفريقين الى كلمة العتق بحل
لضمان العدوان لانها ليست بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط
وحدهم يجب ان يضمنوا لما قلنا ان العلة وهو يمين الزوج او المولى لا يصلح علة للضمان لخلوها
عن صفة التعدي اذ شهود اليمين يامنون عن شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور
صفة التعدي بالرجوع وانما قال يجب لانه لم يثبت فيه عنده رواية وذكر شمس الائمة وابو اليسر
ان شهود الشرط لا يضمنون سواء رجعوا وحدهم او مع شهود اليمين نص عليه في الزيادات
والمبسوط والاسرار وفي الطريقة البرغرية ان شهود الشرط يضمنون عند زفر وعندنا
لا يضمنون ووجهه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم يصلح لايجاب الضمان فهي صالحة لقطع
الحكم عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب القفص والاصطبل على قول ابي حنيفة
وابي يوسف وكما في ارسال الكلب بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هناك طبع لا اختيار فيه
فلا يصلح لايجاب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط فان قيل يلزم المسألة الخلافية المتقدمة فان
العلة فيها وهو يمين المولى اختيارية ثم لم يقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدي الشرط عند ابي
حنيفة اجيب بانه لا يلزم لانهما شاهدا شرط صورة ولكنهما يثبتان علة العتق معنى لانهما شهدا
بالتعليق بشرط موجود والتعليق بشرط موجود تنجيز حتى علله الوكيل بالتنجيز وكما شهد
بتنجيز اليه اشار ابو اليسر واما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا
خلافا لزفر لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود على ما نبين ان شاء الله قال
رحمه الله وعلى هذا الاصل حفر البئر شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب
محض لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فيكون حفر البئر ازالة للمانع وكذلك شق الزق
شرط للسيلان لان الزق كان مانعا وكذلك القنديل علة للسقوط وانما الحبل مانع
فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقل عمله فثبت انه شرط لكن العلة ليست بصالحة
لان الثقل طبع لا تعدي فيه والمشي مباح لا شبهة فيه فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل
واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام
العلة في ضمان النفس والمال جميعا والعاقلة يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم الميراث لانه
ليس بمباشر فلا يلزمه جزاؤها في وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد
الاشهاد يحتمل قسمي الاسباب التي جعلت علل في الحكم على ما مر لان هذا القسم
اي وعلى ان الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح علة اضيف الحكم اليه مسألة حفر البئر مع المشي

فان حفر البئر شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط اي التلف والمشي سبب محض لانه مفض اليه
لكن الارض كانت ممسكة مانعة للثقل عن العمل فيكون حفر البئر ازالة للمانع واي دا شرطا للسقوط
وكذلك اي وكحفر البئر شق زق فيه مائع فان علة التلف اما هو سيلانه الا ان الزق كان مانعا للعلة
صورة وشقه ازالة للمانع واي دا شرطه وكذلك المقتدي بل المعلق بثقله علة للسقوط والحبل مانع فاذا
قطع الحبل فقد ازال المانع فعمل الثقل عمله فصار شرطا ولا يضاف الحكم الى الشرط عند وجود العلة
لكن العلة لم تصلح لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع وما هو كذلك لا تعدي فيه فلا تعدي في العلة
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الافعال الاختيارية مشتملة على جهة الاختراع وجهة الكسب
والاولى لا تعدي فيه لانه تصرف في ملك الفاعل والثاني حتى جهة التعدي هي منتفية في الطبع فلا يكون
فيه تعد [illegible] ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم اليها وكذلك السبب وهو المشي لانه مباح لا شبهة فيه
المباح لا يكون تعديا فلا يصلح للاضافة وضمان العدوان لا يتحقق بلا تعد وكلامنا فيه وكذلك
في بعض النسخ وجاز ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما لو حفر بئرا
في ملكه موقعها ان فيها فان التلف يضاف الى المشي حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه غير متعد فيجعل
علة قال صاحب الكشف هذا لا يصلح احترازا عنه فان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست
باعتبار صفة التعدي في المشي بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته للاضافة
ولهذا لو كان المشي في هذه الصورة باذن كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه
هدرا كما لو كان المشي موصوفا بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي والحفر
ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي بان حفر بئرا في ملك غيره بغير اذنه ومشى فيه انسان بلا اذن فوقع
فهلك فلو كان التلف في هذه الصورة مضافا الى المشي لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا لصح قوله
والمشي مباح احترازا عنه اما لو اضيف التلف الى الحافر حتى وجب الضمان عليه لم يكن قوله هذا احترازا
عن المشي الموصوف بالتعدي ولم يظفر برواية في هذه المسألة الا ما ذكر في المبسوط لو حفر بئرا في ملك
الغير بغير اذنه فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر واطلاق هذه الرواية يدل على وجوب الضمان
على الحافر سواء كان المشي متعديا او لا فيجعل هذا قوله والمشي مباح زيادة بيان لصلاحية
الشرط للعلية [illegible] ذكر في التهذيب حفر بئرا او وضع حجرا في ملك الغير بغير اذنه فهلك به بهيمة
يضمن الحافر ولو دخله رجل فهلك ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان
احدهما انه يجب لتعديه بالحفر والثاني انه لا يجب لان الداخل متعد فعلى هذا الوجه انما يكون قوله
والمشي مباح احترازا عن الخلاف فان عند [illegible] المشي الضمان على الحافر بالاتفاق واذا اجتمع في
الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس
والاموال جميعا والفداء ولان الحفر شرط حقيقة ليس بمباشرة لم يجب الكفارة على الحافر ولا حرم
عن الميراث لانه لما لم يكن مباشرة لا يستلزم جزاؤها وذلك لانها تحصل باتصال الفعل بالمحل وقد
عدم ذلك في الحفر وكيف يحصل مباشرة وقد يكون الحافر ميتا عند الوقوع وقال الشافعي رحمه الله
يجب عليه الكفارة ويحرم عن الميراث لان الحفر كالمباشرة في حكم الضمان فكذا في الكفارة والحرمان
وجوابه ما قلنا وكذلك سيلان المائع وثقل العمود بل طبيعتان فلا يصلحان للاضافة لما ذكرنا فقام



الشرط الموصوف بالتعدي وهو الشق والقطع مقام العلة في الاضافة خلفا عنها ولما ذكر ان
حفر البئر من الشروط التي هي في حكم العلل وكان وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل
بعد الاشهاد مثله في الحكم حتى وجب بها الضمان ولم يجب بها الكفارة ولا الحرمان عن الميراث
اوهم انها ايضا من الشروط التي هي في حكم العلل فازاله بقوله فاما وضع الحجر الى اخره من
قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم على ما مر يعني في العقوبات القاصرة لان هذا القسم اي
الشرط الذي له حكم العلل لانها لم يكن ازالة للمانع بل هي طرق مفضية الى التلف وكانت اسبابا
اخوف حكم العلل ثم الاشهاد في الحائط المائل ليس بلازم للضمان وانما حكم العلة بل الشرط هو
التقدم الى صاحبه والاشهاد للاحتياط كالاشهاد في طلب الشفعة قال رحمه الله و
على هذا الاصل قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كانت الحنطة
بطبع الارض والماء والهواء واما الالقاء فشرط لكن العلة لما كانت معنى مسخرا لا اختيار له لم يصلح
علة مع وجود [illegible] عن اختيار وان كان شرطا يجعل للشرط حكم العلل اي جعلنا الشرط
يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة الى العلة فقلنا الغاصب اذا بذر حنطة الغير
في ارض غيره ان الزرع للغاصب ولا سبيل لصاحب الحنطة على الزرع وقال الشافعي رحمه الله الزرع
لصاحب الحنطة لانه نماء ملكه ونماء الملك لصاحبه كولد الجارية وثمرة الشجرة والصنع لا اثر
له لانه شرط لا يحصل منه الحكم فكان وجوده وعدمه سواء فلو حصل بغير صنع احد كهبوب الريح
والقائها [illegible] كان الخارج لصاحب البذر فكذا اذا حصل بصنعه ولنا ان الحنطة قد
تغيرت وتغيرها امر حادث فلا بد له من امر يضاف اليه وذلك اما نفس الحنطة او طباع العناصر او
عمل الزارع والاول باطل لان ذات الشيء الموجود لا يمكن ان تكون علة لاستئنافه والا لكان ممتنع الوجود
وهو خلف والثاني كذلك شرطا وان تصلح علة عقلا لتاثيره فيه لان الطباع تخلق الله بدون اختيار
لها في ذلك ولا يمكن اضافة الاتلاف اليه كما لا يضاف الى [illegible] في مسألة البئر فبقي العمل وهو في معنى
الشرط للمؤثر المذكور لان عمله موقوف على الجمع بينها وبين البذر وقد بينا ان الحكم عند تعذر اضافته
الى العلة يضاف الى الشرط اذا كان صالحا للخلف عن العلة وهو لكونه فعلا اختياريا صالح لان
يضاف اليه واذا ثبت انه يضاف الى علة كان مكتسبا للزارع والكسب للمكتسب وعليه ضمان
ما استهلكه بجعله والقياس [illegible] ولو كان دية وثمرة الشجرة باطل لان النماء انما هو عند بقاء الاصل
وقد هلك هنا وكذلك التسوية بين الفعل الاختياري وغيره لان الاختياري يصلح للخلافة
دون غيره ولهذا اذا هبت الريح بها فالقاها في الارض كان الزرع لصاحب الحنطة لعدم الاستهلاك
[illegible] والضمير في غيره للاول للغاصب وفي الثاني ان للغير الاول اوهم ان الزرع لو كان
في ارض المغصوب منه كان له وليس كذلك يدل عليه اطلاق الرواية في الاسرار والمبسوط
[illegible] حيث قيل وان غصب حنطة فزرعها مطلق ولان للمالك ان يضمن
الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لاستهلاكها بالزراعة واذا كان كذلك
يملكها بالاستهلاك فصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير وان كان للغاصب كالاول
فلا يوهم شيئا قال رحمه الله وان الشرط الذي له حكم الاسباب فان يعترض عليه

فعل مختار غير منسوب اليه ولان يكون جانيا عليه وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى ابق
لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع فكان
شرطا في الحقيقة الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب فالسبب
فالسبب مما يتقدم والشرط مما يتاخر ثم هو سبب محض لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادث بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت ثم اتلفت شيئا لم
يضمنه المرسل لان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل سببا واذا انفلتت
الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحب الدابة ليس بصاحب شرط
ولا سبب ولا علة وقال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل
فخرجت الدابة فضلت انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه
فعل مختار فصار الاول سببا خالصا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا
اختيار في السقوط حتى اذا اسقط نفسه هدر دمه كمن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير
حق بحيث به او على موضع [illegible] فزلق فعطب هدر دمه لان [illegible] هو العلة
وقد صلح لاضافة الحكم اليه وقال محمد رحمه الله طيران الطير هدر شرعا وكذلك كل فعل بهيمة يجعل
كالخارج بلا اختيار كسيلان ما في الزق فاذا خرج على فور الفتح وجب الضمان على صاحب الشرط
والجواب عنه ان فعل البهيمة لا معتبر لايجاب حكمها فاما لقطعه فنعم كالكلب يميل عن سنن
الارسال وكالدابة تجول بعد الارسال وكذلك معها ولهذا قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها ا
انسان فتلف ثم اختلف المولى والحافر فقال المولى سقط وقال الحافر اسقط نفسه ان القول
قول الحافر استحسانا لما قلنا ان الحافر شرط جعل خلفا من العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة
فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا
فجعل القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لم يصدق لانه صاحب علة ولهذا
في الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل
لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه و
وليس الذي اشلاه سائق بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله ان صاحبه يحل كانه ذبحه
بنفسه لان الاصطياد من المكاسب فالحكم فيه مبني على نفي الحرج بقدر الامكان وهو ما المصير
في ضمان العدوان الى محض القياس ولهذا قلنا فيمن القى نارا في الطريق فهبت
به الريح ثم احرقت لم يضمن واذا القى شيئا من العوار في الطريق فتحركت وانقلبت ثم [illegible]
لم يضمنه وبعض هذه المسائل يخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب كما [illegible] بذلك
الباب ٥ الشرط الذي له حكم الاسباب هو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب
الى الشرط وان يكون الشرط سابقا على الفعل المعترض فقوله شرط كالجنس يشمل الشروط
وقوله يعترض عليه فعل فاعل مختار احتراز عن الفعل الطبيعي كسيلان الماء [illegible] و
سقوط القنديل فان مثله لا يجعل الشرط في حكم السبب وقوله غير منسوب الى الشرط
احتراز عما نسب اليه كسير الدابة في مسالة السوق فان الشرط في ذلك في حكم العلة وقوله



وان يكون الشرط سابقا عليه احتراز عن تعليق الطلاق بالدخول فانه فعل مختار غير منسوب
الى الشرط ولكن كان متاخرا عن صورة العلة فلهذا كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية والعلية
وذلك اي الشرط الذي له حكم الاسباب مثل رجل اي مثل فعل رجل حل قيد عبد حتى ابق فانه
لا يضمن قيمته باتفاق بين اصحابنا ونعني به اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن عند
محمد كما في فتح باب القفص وانما ذكر الشيخ الاتفاق في هذه الصورة احترازا عن فتح باب القفص
فانه مثله وفيه خلاف بين اصحابنا اما بيان شرطيته فلان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع
وكان شرطا في الحقيقة واما بيان انه في حكم الاسباب فلانه سبق الاباق الذي هو علة التلف
منزلة الاسباب لان السبب مما يتقدم على العلة لانه مفض ووسيلة فلا بد من كونه سابقا ومع ذلك لا يكون
شرطا حقيقيا لان الشرط المحض الحقيقي مما تاخر عن صورة العلة وان تقدم على انعقادها علة
كما في التعليق واعترض بان الشرط كما يكون متاخرا يكون متقدما على العلة كالاشهاد فانه مقدم
على العلة وهو الايجاب والقبول شاخص صورة ومعنى واجيب بانا لا ننكر ذلك لكن نقول لو تقدم لم
يتمحض شرطا بل اشبه السبب لانه اذا تقدم لا يخلو عن معنى الافضاء بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي
وذكر في بعض النسخ في هذا الموضع اعتراضات لا طائل تحتها فاعرضت مخافة التطويل وكان هذا
اي حل القيد كارسال من ارسل دابة في الطريق فجالت عنه او يسرة عن سنن الطريق او وقفت
ثم سارت فاتلفت شيئا لم يضمن المرسل شيئا لان بالجولان والوقوف انقطع حكم ارساله وانشاءت
سيرا اخر باختيارها فكانت كالمتلفة واحترز بقوله فجالت عما لو ارسلها فاصاب شيئا في وجهها
فان المرسل ضامن فيه كالسائق بها واكره هنا على الاتلاف بمنزلة السوق بخلاف الحل فانه ليس باكراه
على الاباق بوجه ولا يصح اضافة التلف اليه قوله الا ان المرسل جواب سؤال تقريره كيف يكون
الحل والمرسل شرطا كالارسال هو سبب وتقرير الجواب انهما في الحكم سواء لكن المرسل صاحب سبب في الاصل
اذ الارسال لشيء [illegible] وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه حيث لم يذهب الى سنن
ارساله وهذا اي الحال صاحب شرط لان الحل ازالة المانع جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة
وقد اعترض عليه فعل مختار فكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض عليه من الفعل سواء
فكان هدرا بلا اختلاف قوله واذا انفلتت الدابة يجوز ان يكون معناه وكان هذا كالاتلاف
اذا انفلتت الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحبها على
تقدير الانفلات ليس بصاحب شرط لانه ما فتح باب الاصطبل ولا صاحب سبب لانه لم يرسل ولا صاحب
علة لانه لم يباشر الاتلاف وما لم يتحقق واحد منها لا ينعقد سبب الضمان [illegible] مالك رحمه الله يضمن
لحديث البراء ان ناقته دخلت زرع انسان فافسدته فقضى النبي صلى الله عليه وسلم بالضمان وقال
حفظ الزرع على اربابه نهارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا والجواب ان المروي مطلق [illegible]
فتخصيصه بالليل تحكم وقوله حفظ الدواب على اربابها مسلم ولكن لا ينهض بالتخصيص لان الحفظ
لم يتعين كونه لترك الحفظ بل لاذهاب الدابة وهي مختارة فيه ولم يتولد ذلك من الارسال فكان
[illegible] على ما [illegible] على اذا اراد صاحبها احدها فانقلبت بقصده

ايا ما على انه معارض بقوله عليه السلام فعل العجماء جبار ويمكن ان يكون ذكره لدفع وهم من يتوهم
ان الحكم المتعلق على خلاف حكم المسئلة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب
اصطبل فخرجت الدابة انه لا يضمن والمراد بدون المسلمين ان يكون الطيران والخروج على الفور اشار اليه ذكره بالفاء
حتى لو طارا وخرجت بعد ساعة لا يضمن الفاتح بالاتفاق وذلك لان هذا يعني فتح باب القفص والاصطبل شرط
جرى مجرى السبب الاول فلانه ازالة المانع واما الثاني فلما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض
على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب الى الفتح لان الطيران والخروج لا يحصلان بالفتح بل باختيارهما فيعمل الاول يعني
سببا خالصا فالشرط معنى السبب الخالص فلم يحصل التلف مضافا اليه بل قصر على الخروج كما قصر التلف على الاباق في الحل
بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيها الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه لا اختيار هناك فلم يصلح لقطع
الحكم عن الشرط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء صالح لاضافة الحكم اليه لصدوره
عن مختار على وجه القصد فانقطع نسبة الحكم عن الشرط لكن مشى على قنطرة واهية وضعت على الماء للعبور بغير حق
يعني في غير الملك وفي لا تحف لو اضعها فيه فخسفت به او مشى على موضع راس الماء عالما به فزلق فعطب هدر
دمه لان الالقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه وقيد بقوله وضعت بغير حق احترازا عن الموضوع في الملك
فانه لا يصلح سببا للضمان وقيل بقوله عالما به وهو راجع الى المسئلتين اي موضع القنطرة وضعها بغير حق و
في الرش في هذا الموضع احترازا عما اذا لم يكن عالما فان الواضع ضامن فيه فانه ذكر في المبسوط مشى على جسر
ان مستعمل للاكل فانخسف به لا ضمان على واضعه لان الماشي تعمد المشي فيتضمن وقوعه مضافا الى فعله
لا الى السبب الخارج ولو لم يكن عالما يضمن واضع الجسر لكونه متعديا بالتسبيب وقال محمد رحمه الله تعالى في قول
الا ان يعلم انه طيران الطير هدر شرعا وكذا فعل كل بهيمة فيجعل كالخارج بلا اختيار فالحق بالفعل الطبيعي
وذلك لان الطير والدابة لا يصبر عن الطيران والخروج عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يملك الاحتراز
عنها فاذا خرج على فور الفتح واستعمل عادته كان الخروج كسيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح
كالشق فوجب الضمان على صاحب الشرط والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم فاما لقطعه فنعم وبيانه
ان قوله فعل كل بهيمة هدر شرعا لا يخلو اما ان يراد بقوله هدر لا يجب الحكم او انه قطعه والاول مسلم ولكن لا كلام
فيه والثاني ممنوع فان الكلب اذا مال عن سنن الارسال عنه وسرد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله غير
معتبر في اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة على المرسل وكذلك اذا جالت الدابة عنه وسرة بعد
الارسال فانجول لانها قاطع لاضافة الحكم الى المرسل قال القاضي في هذه المسئلة ما ذكرناه قياس وما ذكره محمد
قول من الاستحسان قال صاحب الكشف فعلى هذا هذه المسئلة من المسائل التي ترجح القياس فيها على
الاستحسان قوله والعلة قلنا متصل بقوله ومتى عارضها اول باب بيان القسم الثاني ولان الحكم
لا يضاف الى الشرط عند معارضتها تصلح علة فلما كذا متصل بقوله لان الالقاء هو العلة ومعناه ولكون
الالقاء صالحا للعلية قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها انسان فهلك ثم اختلف الحافر والولي فقال الولي
سقط وقال الحافر اسقط نفسه لان القول قول الحافر استحسانا والقياس ان يكون القول قول الولي
وهو قول ... اولا لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو يدعي القاءه نفسه يريد اسقاط ذلك
الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه في البئر عمدا فكان القول لمن



يشهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما قلنا ان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر
الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك بالاصل وجعل كان ضروريا
وهو الحكم بالشرط عن العلة وهو انكار سبب الضمان فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي
محتاج الى استحقاق الدية على عاقلته فلا يكفيه التمسك بالظاهر مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر
وهو ان التصور البصير يمشي فلا يقع في البئر الا بالالقاء قصدا فتعارضا فلا يثبت الاحتمال في سبب وجوب الضمان
فلا يجب بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لم يصدق لانه صاحب علة فان الجرح علة موجبة للضمان
وعند وجود العلة لا يقبل قوله العارض المسقط فكان القول للولي لتمسكه بالاصل ولهذا اي ولان
اعتراض علة صالحة للاضافة يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب قلنا في الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا اي
اغراه على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض
عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه اي باختياره الشبعي وليس الذي باشلائه
بل يعني بمجرد الاشلاء حتى لو كان سائقا له بان نعلاه خلفه وسائقه ضمن ومن الغنية اي الليث
ان اصاب الكلب في فوره شيئا ضمن وان لم يكن سائقا له كالدابة ومن تعليل الشيخ تلوح الى الفرق على الظاهر
لان الكلب لما كان غاصب الصيد وتمزيق الثياب عاملا بطبعه واضافه لا بالارسال المرسل كان الارسال
كحل القيد فيشترط فيه حقيقة الدابة السوق اما الدابة فليس من طبعها المشي في الطريق
بل من طبعها الجولان وترك سنن الطريق للرعي فكانت محافظتها سنن الطريق بعد الارسال
على خلاف طبعها بناء على الارسال كان السوق فيضمن ويرد بخلاف ما اذا اشلى جماعة نعم
اجمالي تقريره لو كان الكلب عاملا بطبعه وفعله الموسل ينقطع به لما حل المشلي على الصيد كالذي
سيفه في حل الصيد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه جعل
ذكاة وقد حل اكله وحاصل جواب الشيخ ظاهر وراجع الى الفرق او تخصيص العلل وكلاهما
ما سبيلهما عندنا وبيانه انه قال بخلاف ما اذا اشلى على صيد فاكله ان صاحبه كانه ذبحه بنفسه لان
الاصطياد من المكاسب في الجملة فيبنى على نفي الحرج بقدر الامكان وهذا يؤدي الى الحرمان حكما
معناه ان الفرق بينهما اي بين الصيد المملوك وغير المملوك ظاهر لان الاشلاء على المملوك عدوان
محض والمصون ضمان مثله الى محض القياس اي الدليل الظاهر ولهذا لو اشلى على شئ ولا
مسبب واحد لانه شرع جائز استحسانا للعوات من جهة من وجب عليه ولم يجعل لتحلل فعل
المختار فيه اشاره الى ان الجواب المذكور في الاصطياد استحسان والقياس ان لا يحل وعلى
غير المملوك من جملة المكاسب ومبناه وعلى نفي الحرج بقدر الامكان اذ هو يؤدي الى ان معناه
حلتي وهو ان الكلب عامل بطبعه بعد قطع النسبة عن المرسل لكنه فيما تقدم ولهذا
اي ولان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم الى غيرها قلنا فيمن القى نارا في الطريق
فهبت بها الريح ثم احرقت لم يضمن فان حكم فعله انتسخ بالهبوب وهذا اذا لم تكن الريح ريحا
فان كان ريحا فالواضع ضامن بعد لانه كان عالما حين القاه ان الريح تذهب الى موضع آخر
فلا يبطل حكم فعله ولقائل ان يقول حاصل الفصل بين المسئلتين العلم وعدمه وانه لان ضمان
المحل لا يختلف بالعلم وعدمه واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فاتلف شيئا ضمن حاكم

لم يتغير عن حاله لانه متعد فيه واختياره للمستكمل لا ينقطع النسبة لانه طبع ولو تحركت الى الحمامة
الملقاة وانتقلت الى موضع آخر ثم لدغته انسان لم يضمن الملقي لانقطاع نسبته عنه بتخلل
فعل المختار وهو الانتقال وبعض هذه المسائل المذكورة مثل مسألة الاشلاء والالقاء في النار و
الماء والارسال في الطريق تخرج على تحقيق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي الذي اعترض
عليه علة كدلالة السارق ونحوها فهي ملحقة بذلك الباب لانها خلت عن معنى الشرط اذ الاشلاء
والارسال والالقاء ليست بازالة للمانع بوجه ولكنا اوردت ههنا على سبيل الاستطراد
قال رحمه الله واما الذي هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما
شرط اسما لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول
شرطا الا اسما ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم ابانها
ثم دخلت احديهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها تطلق خلافا لزفر رحمه الله لان الملك
شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولم يوجد ههنا جزاء
يفتقر الى الملك فلم يحتج الى ان يجعل الملك شرطا لعين الشرط لان عينه لا يفتقر الى الملك ولم يحتج شرط
لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول من القسم الثاني الشرط الذي هو شرط اسما لا حكما فالاول
من الشرطين حكم يتعلق بهما يسمى شرطا مجازا لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك
مضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما فلم يتخلف حكمه عنه لم يكن شرطا حقيقة وانما اي لان
الاول لا يكون شرطا الا اسما يعني لا حقيقة فاما فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احديهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها
تطلق والمسألة على وجوه اما ان دخلتهما في الملك او دخلتهما في غير الملك او دخلت احديهما في الملك دون الاخرى وهو
قسمين ان يدخل الاولى في الملك دون الثانية او بالعكس ففي الاول يقع الطلاق بالاتفاق
وفي الثاني لا يقع بالاتفاق لانحلال اليمين لا الى جزاء وكذلك في الثالث لان الجزاء في غير الملك
وقع الخلاف في الرابع وهي مسألة الكتاب ففيه الخلاف قال زفر رحمه الله لا يقع لان حال الشرطين
في الحكم سواء لانه صيرهما شرطا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في
الآخر وهذا اعتبار منه للشرط بمجرى العلة قلنا الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود
الجزاء ولا جزاء يفتقر الى الملك عند وجود الشرط الاول فلا يكون الملك شرطا عند وجود
شرط الاول [illegible] الملك شرط لصحة وجود الجزاء فلان الجزاء لا يقع في غير الملك
بالاتفاق واما انه لم يحتج الى الملك عند وجود الاول فلان الجزاء لا يوجد
بل عند وجود الشرط الثاني وذلك ايضا بالاتفاق وبهذا تم الحجة وقوله لا لصحة
وجود الشرط تأكيد لقوله لصحة وجود الجزاء وقوله فلم يحتج الى ان يجعل الملك شرطا
لعين الشرط يمكن ان يكون جواب سؤال مقدر تقديره فان قيل اذا كان اشتراطه لصحة
وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط لم يجز ان يجعل الملك شرطا لعين الشرط واشار
الى دفعه بقوله يرد وهي ان يقال لم لا يجوز ان يكون اشتراطه لصحتهما جميعا اذ
لا منافاة بينهما وتقريره لم لا يجوز ان يكون اشتراطه لعين الشرط لان عينه لا



لا يفتقر الى الملك وان الشرط هو المفتقر اليه قوله ولم يحتج شرط لبقاء اليمين جواب سؤال تقريره
سلمنا انه اشتراطه لا يصح ان يكون لعين الشرط لكن لم لا يجوز ان يكون لبقاء اليمين و
تقرير الجواب ان اشتراطه لا يكون محتاجا اليه لعدم الافتقار اليه لان محل اليمين الذمة فيبقى
ببقائها كما قبل الشرط الاول فانها تبقى قبل وجوده بلا ملك فكذا قبل وجود الثاني
قال رحمه الله فاما الشرط الذي هو علامة فالاحصان في باب الزنا وانما قلنا انه علامة
لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا على لان الزنا اذا
وجد لم يتوقف حكمه على احصان يحدث بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان
يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا فثبت انه علامة وليس بشرط فلم
يصلح علة للوجود ولا للوجوب ولذلك لم يجعل له حكم العلل بحال ولذلك لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا بحال بخلاف ما تقدم في مسألة الشرط الخالص من الشرط الذي هو علامة هو الاحصان
في باب الزنا وهو عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وله شروط الاسلام
والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر
في صفة الاحصان وذكر في المبسوط ان شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول
بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة والحرية شرط
تكميل العقوبة لا الاحصان وانما قلنا انه علامة لا شرط لان حكم الشرط منع انعقاد العلة الى
وجود الشرط والاحصان لا يمنع علية الزنا عند وجوده فالاحصان لا يكون شرطا اما الاول
فلما تقدم ان الشرط عندنا يمنع الانعقاد واما الثاني فلما ذكره بقوله لان الزنا اذا وجد لم يتوقف
حكمه على احصان يحدث فان ما يحدث من الاحصان بعده لا يثبت به الرجم قوله لكن الاحصان
اذا وجد كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان
فلا فثبت لكونه علامة واذا ثبت ذلك فانك [illegible] علامة وليس شرطا فلم يصح علة للوجود ولا
للوجوب هذه طريقة للقاضي الامام ابي زيد وتابعه الشيخ وشمس الائمة وبعض المتأخرين وقال
المتقدمون من اصحابنا وعامة المتأخرين الاحصان شرط لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده
والاحصان بهذه المثابة لان وجود الرجم متوقف عليه كالطهارة والنية وستر العورة شرط
للاداء عن الصلوة وليس كذلك [illegible] بان يكون الاحصان علة معنى وحكما وقد يتوهم
ذلك بجواز ان يكون الزنا بصفة الاحصان جميعا علة لحكم خاص وهو الرجم ويمكن ان يدفع
ذلك بوجهين احدهما ان في ذلك خروجا من اقوال العلماء وذلك غير معتنى عنده كما مر
والثاني ان الاحصان من الخصال الحميدة ولا يجوز ان يكون شيء من الخصال الحميدة علة
للهلاك لكن يجوز ان يكون شرطا لتغليظ الجناية مع تكامل النعم اغلظ وقد يكون شرطا
ما لا يجوز ان يكون علة فان العدة يجوز ان يكون شرطا ولا يجوز ان يكون علة لامر
وجودي ونظر الشيخ في نفي الشرطية الى عدم توقف انعقاده علة على وجود
الاحصان والظاهر ان كلا واحدا مما يثبت به احكام مختلفة على سبيل البدل
وبعضها يكون موقوفا على امر يكون ذلك الامر علامة واما اذا كان الحكم واحدا فذلك ليس

بشرط لبس الا وعلى هذا يمكن تقرير حصول الكفارة فان اليمين بعد الحنث توجب الكفارة
اما بالمال او بالثوب والاعتاق وعلامة يعرف به احدهما وجودا وهو معنى قوله ولذلك اى لعدم الوجود
والوجوب به لم يجعله اى لهذا القسم من العلامة حكم العلل كما يعني سواء كانت العلة صالحة
لاضافة الحكم اليها او لا قوله ولذلك اى ولكون الاحصان علامة لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا على حال اى سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا بخلاف ما تقدم من شهود الشرط
واليمين فانه لو رجع شهود الشرط وحدهم يضمنون على ما اختاره الشيخ لان الشرط صالح
علامة العلة كما مر فان العلامة فليست بصالحة لها لعدم الوجود او الوجوب به وزفر رحمه الله
لما جعل الاحصان شرطا ضمن شهوده اذا رجعوا وحدهم واشركهم مع شهود الزنا عند رجوعهم
جميعا وهذا بناء على ان اصله ان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان بتوقف وجوده عليهما
مضاف للحكم اليهما واحد وكان هذا قياس زفر المتقدمين في جعلهم الاحصان شرطا ولكن
نذكره لوجهين احدهما ما ذكرنا ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة ومثله لا يصلح
لاضافة العقوبة اليه والثاني ان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة
لاضافة الحكم اليها وههنا شهود العلة تصلح للاضافة اليها فان رجعوا ضمنوا وان
سبوا انقطع الحكم شهادتهم عن الشرط قال رحمه الله ولهذا قلنا ان الاحصان
يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه الذكورة الخالصة لما لم يثبت به وجوب عقوبة
ولا وجودها فان قيل اذا شهد كافران على عبد مسلم ان مولاه اعتقه وقد زنى العبد او قذف
فانكر العبد والمولى ذلك والمولى كافر فان الشهادة لا تقبل وقد شهدوا على المولى وهو كافر
ولم يشهدوا على العبد شيئا على ما قلنا انه لا ينسب اليه وجود ولا وجوب فهلا قبلت هذه
الشهادة فالجواب عنه ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به وفي المشهود
عليه وخصوصها انها لا تصلح لايجاب عقوبة وقد تبين انه لم يتعلق بها وجوب ولا وجود
ولكن في هذه الجهة تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زائد وشهادة هؤلاء حجة لايجاب
الضرر اذا لم يكن حدا او عقوبة وشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه
دون المشهود به وقد تضمنت هذه الجهة شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر
بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على مسلم بشهادة الكافر ابتداء ولان الاحصان
علامة لا شرط للرجم قلنا ان الاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه
الذكورة الخالصة سواء كان قبل ثبوت الزنا او بعده خلافا لزفر بناء على جعله شرطا و
الشرط مثل العلة وهو العلة وهو الزنا لا يثبت بشهادتهن فكذلك الشرط وذلك لانه
لما لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها لا يتمانه ليس بشرط ولا علة [illegible] شهادة
واورد الشيخ ههنا اعتراضا يمكن توجيهه نقضا اجماليا ومعارضة وذلك بان يقال لو
كان الاحصان علامة لا يثبت به وجوب العقوبة ولا وجودها لقبلت شهادة الكافرين
شهدوا على عبد مسلم ان مولاه الكافر اعتقه قبل الزنا او قذف بعد او وقوف فانكره
العبد والمولى ذلك الاعتاق واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان هذه



شهادة على الاحصان وفيها البينة على العبد بضرر لا يتعلق به شيء من الوجوب والوجود وكان بالاجماع
قبوله لوجود المقتضي وانتفاء المانع واما بطلان اللازم فبالاتفاق وبطلانه اما باعتبار
المولى او باعتبار العبد لا سبيل الى الاول لانه شهادة على الكافر فتعين الثاني ولا مانع
هناك الا اثبات العقوبة بشهادتهم على المسلم وذلك يدل على علية الاحصان او شرطيته
او يقال ما ذكرتم وان دل على ثبوت مدعاكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو انه لو كان كما ذكرتم
لقبلت الشهادة في المسئلة المذكورة الى اخر الملازمة وهذا السؤال بكلا
وجهيه انما يرد على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لعدم اشتراط الدعوى في الاعتاق واما على قول
ابي حنيفة رحمه الله فلا دعوى فيه شرط فلا يرد لان انتفاء القبول ح يكون لعدم الشرط وهو الدعوى
واعلم ان اطلاق الشيخ في قوله فان الشهادة لا تقبل يدل على انها لا تقبل لا في العتق ولا في تكميل
العقوبة والبينة [illegible] الاسرار ولكن صرح في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهادة
ولكن لا يثبت سبق التاريخ ولا يمكن [illegible] الرجم وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والتقويم و
اصول شمس الائمة تبعه هو الصحيح كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة لا يثبت في حق القطع
ويثبت في حق المال ثم اجاب عن ذلك بقوله ان لشهادة النساء مع الرجال وهو في الحقيقة معارضة
وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان قبول شهادة النساء في الاحصان تستلزم قبول شهادة الكفار فيه فان
لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه وخصوصها انها
انها لا تصلح لايجاب عقوبة فشهادة النساء مع الرجال لا تصلح لايجاب عقوبة اما الاولى فلان شهادتهن
غير مقبولة في الحدود والقصاص بالاتفاق مقبولة فيما سوى ذلك مسلما كان المشهود عليه او كافرا
اما الثانية فلان في شهادتهن نوع بدلية فلا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات وما نسب بهذه
ههنا هو الاحصان وليس بعقوبة ولا يتعلق به وجوبها ولا وجودها وقوله ولكن في هذه الجهة تكثير
محل الجناية يمكن ان يكون تكميلا لذلك كانه قال غاية ما في الباب ان في هذه الجهة تكثير محل الجناية
وفي ذلك ضرر زائد لكن لشهادتهن مع الرجال حجة لايجاب الضرر اذا لم يكن حدا او عقوبة
ويمكن ان يكون جواب سؤال تقريره سلمنا انه يثبت به عقوبة ولكن يثبت به ضرر زائد كما في شهادة
الكفار لكان الله لا تقبل شهادتهم لا تقبل شهادتهن وتقرير الجواب ان هذه الجهة وان كان
فيها تكثير محل الجناية وفيه ضرر زائد لكن لا يسمى شهادتهن كل ضرر بل ضرر يكون حدا او عقوبة
وان شهادة الكفار فبالعكس من ذلك لان لها اختصاصا في حق المشهود عليه حيث تقبل على
الكافر دون المسلم لانها من باب الولاية ولا ولاية للكافر على المسلم ولكنها عامة في حق المشهود عليه
حيث يثبت بها الحدود وغيرها وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زائد
بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على المسلم بشهادة الكفار ابتداء واذا كان كذلك لم يلزم
من قبول ما يجوز اثبات ضرر به قبول ما لا يجوز اثبات الضرر به اصلا ومعنى تكثير
محل الجناية زيادة نعمة الاصابة من الحلال وبيانه ان الجناية تقع على نعم الله تعالى
الا يرى ان العقوبة تضاعف في حق نساء النبي عليه السلام لتضاعف النعم في حقهن
قال الله تعالى يا نساء النبي الاية وقبل هذه الشهادة كان محل الجناية العقل

في الإسلام والحرية وبعدها صار محلها النعم المذكورة ونعمة الإصابة من الحلال
أيضاً وأما أن في ذلك ضررا زائدا فظاهر قال رحمه الله وعلى هذا الأصل
قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله أن شهادة الولادة تقبل من غير فراش قائم ولا حبل ظاهر
ولا إقرار بالحبل لأن شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يحتج هنا إلا إلى
التعيين فأما النسب فإنما يثبت بالفراش فيكون انفصاله حقوقا لا يتعلق به وجوب النسب
ولا وجوده كما في حال قيام الفراش أو ظهور الحبل أو الإقرار به والجواب لأبي حنيفة أن الفراش
إذا لم يكن قائما ولا حبل ظاهر ولا إقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند إلى سبب ظاهر
حكما ثابتا في حق صاحب الشرع فأما في حقنا فلا بد من مضافا إلى الولادة فصار شرطا لإثباتها.
كمال الحجة فأما عند قيام الفراش أو ظهور الحبل فقد وجد دليل قيام النسب ظاهرا
فصلح أن يكون الولادة معرفة له أي وعلى أن العلامة لا يتعلق به وجوب ولا وجود قالا في
معتدة جاءت بولد وأنكر الزوج ولادتها فشهدت القابلة بالولادة أن شهادتها
مقبولة من غير فراش قائم أي نكاح ثابت في الحال ولا حبل ظاهر ولا إقرار بالحبل لأنها أي شهادتها
حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يحتج هنا إلا التعيين فكانت حجة فيه أما الأولى فلأنه
حجة فيه إذا وجد أحد الأشياء الثلاثة بلا خلاف وأما الثانية فلأن نسبه بالفراش فلا يتعلق به وجوب النسب
أي ثبوته ولا وجوده لعدم توقفه … على الولادة كما في حال قيام أحد الأمور
الثلاثة كالإحصان لما كان … كان ثبوته … دعت النساء مع الرجال … الزنا … قبلي
ومعنى تعيين الولد أنه يمكن أن يكون الولد هذا ويمكن أن يكون ولدا آخر مات وهي تريد حمل
هذا الولد على الرجل فبشهادة القابلة تعين المولود هذا والجواب عن أبي حنيفة رحمه الله أنا
لا نسلم أنه لم يحتج هنا إلا التعيين قوله فإن النسب إنما يثبت بالفراش أي القائم عند العلوق
قلنا في حق صاحب الشرع أي في حقنا … مسلم فإن الفراش إذا لم يكن قائما ولم يكن حبل ظاهر
ولا إقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند إلى سبب ظاهر حكما ثابتا في حق صاحب
الشرع لكونه علام الغيوب … كالاختفاء فيه … احتجنا إلى سبب ظاهر يبنى عليه الحكم والثاني
ممنوع فإن الأمر الباطن الذي لا يستند إلى سبب ظاهر كالمعدوم في حقنا وإذا كان كذلك
بقي ثبوت النسب في حقنا مضافا إلى الولادة فكانت كالعلة المثبتة فصار شرطا لإثباتها كما في الحجة بخلاف
ما إذا كان أحد الأشياء المذكورة موجودا فإنه لم يحتج إلى دليل ظاهر قبل الولادة فصلح أن
يكون الولادة معرفة قال رحمه الله وإذا علق بالولادة طلاق أو عتاق وقد
شهدت امرأة بها حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما لأن ذلك غير مقصود بشهادتها
دتها ويثبت الولادة بشهادتها فيثبت ما كان تبعا لها والأكثر قالا في استهلال الصبي
إنه تبع للولادة واحتج أبو حنيفة رحمه الله بحقيقة القياس أنه الوجود من أحكام الشرط فلا
… والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا فلا تتعدى إلى التوابع كشهادة
المرأة أن هذه الأمة ثيب وقد اشتراها رجل على أنها بكر … يحلف البائع و
إن كان قبل القبض فكذا هذا … هذه المسألة موضحة لما قبلها وصورتها أن يقول



الرجل لامرأته إن ولدت فأنت طالق أو عبدي حر ولم يكن حبل ظاهر ولم يقر به الزوج و
قالت ولدت وكذبها الزوج فشهدت بها القابلة حال قيام الفراش يثبت النسب ولا يقع الجزاء
عند أبي حنيفة ما لم يشهد بالولادة رجلان أو رجل وامرأتان وعندهما يثبت النسب بشهادة
ويقع ما علق بنفس الولادة قالا لأن ذلك أي وقوع ما علق به غير مقصود بشهادتها بل
المقصود ثبوت الولادة وثبوت غيرها تابع لها وقد ثبتت الولادة بشهادتها بالاتفاق
فيثبت ما كان تابعا له أي لنفس الولادة وهو الجزاء المعلق به المتفق بثبوته إليه كالإحصان يثبت
بشهادة النساء مع الرجال ثم يثبت ما كان تبعا له وهو وجوب الرجم بشهادتهن قصدا ولذلك
قالا يثبت استهلال الصبي في حق الصلاة عليه بشهادة القابلة لأنه تبع للولادة حتى يثبت الإرث
بل لأن الاستهلال معرف لحياة الولد المستحق للإرث وهي لا تكون مضافة إليه وجوبا ولا وجودا لأن
حياته سابقة على الولادة لكنها غير معلومة وإذا كان معرفا تقبل فيه بشهادة القابلة كما تقبل
في حق الصلاة وأبو حنيفة رحمه الله أخذ فيه أي فيما ذكرنا من المسألتين بحقيقة القياس وقوله
بحقيقة القياس فيه يكون إشارة إلى أن قولهما استحسان فإن القابلة شهدت بالولادة دون
الطلاق فإثبات الطلاق بها لا يخلو عن عدول عن الدليل الظاهر ووجه القياس أن الولادة شرط
محض لتعلق الطلاق به لحصول الإدراك والوجود أي الوجود المشروط عندها من أحكام الشرط أي متعلق
به كتعلق الوجوب بالعلة وله شبه بالعلة وكما لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق وعلته إلا
بحجة كاملة لا يثبت وجود الشرط إلا بحجة كاملة لتعلق وجود المشروط به كذا قيل … صحح
النظر بالولادة وأما الاستهلال فليس فيما ذكر تعرض على الوجه الأول ذكر ويجوز أن يطلق
هذه العبارة ويراد بها أن الوجود أي وجود الحياة في المولود من أحكام الشرط وهو الاستهلال
فإنه شرط في الظاهر وأما الحياة الكائنة في البطن فهو غيب عنا لا نبني عليها من أحكام الشرع
شيئا وإذا كان شرطا لما لا يجوز ثبوته بشهادة القابلة ثم لما فرغ من الاستدلال أشار إلى
الجواب عن كلامهما بقوله والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا أي لا نسلم أن الولادة ثبتت
بشهادة القابلة على الإطلاق لأنها … فرد وهو حجة في الذكور فضلا عن الإناث بل هي
حجة ضرورية فيما لا يطلع عليه الرجال والضرورة في حق ثبوت الولادة وما لا ينفك عنها كالنسب
وأمومية الولد واللعان عند النفي للولد ولا ضرورة فيما ينفك عنها كالطلاق والعتاق والاستهلال
فلا يتعدى إليها فلا يثبت إلا بحجة كاملة قال الشيخ في شرح التقويم شهادة القابلة
حجة ضرورية فتقبل في أصل الولادة لا في وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطا فلم يقع الجزاء
ولا يلزم عليه النسب لأنه كان ثابتا بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب بوجه فلم يكن
نظير الطلاق وهذه المسألة نظير ما إذا اشترى رجل أمة على أنها بكر ثم ادعى أنها
ثيب فإن القاضي يريها النساء فإن قلن هي بكر فلا خصومة بينهما وإن قلن هي ثيب ثبت
العيب في توجه الخصومة لا في الرد لأن العيب لم يثبت بحجة مطلقة إذ العيب بالرد ليس
من جنس ما لا يطلع عليه الرجال في الجملة فلم يكن شهادتهن حجة ولكنها في … ما لا
يطلع عليه الرجال فثبت بها كنفس الولادة فكانت ثابتة من وجه فيصلح لتوجه الخصومة

الخصومة لا للرد ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى دفعها الا بالاستحلاف في مستحلف البائع بعد
سابها بحكم البيع وبما بها هذا العيب وقبل القبض فما بها هذا العيب على الوجه الذي يدعيه
المشتري في الحال فان حلف فلا خصومة بينهما وان نكل يرد عليه فكذلك فيما نحن فيه
الولادة يجعل نائبه في حق الاحكام اللازمة دون عيوبها قوله وان كان قبل القبض احتراز
عما روي عن ان الخصومة ان كانت قبل القبض يفسخ العقد بقول النساء بلا استحلاف لان
العقد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشتري بالرد عند العيب بلا قضاء ولا رضاء وللقبض
شبه بابتداء العقد لثبوت اليد المقصودة من التجارة به فالرد قبل القبض يشبه الامتناع
من القبول فيجوز وجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادتهن حجة ضرورية فتجعل حجة في سماع
الدعوى ولا يقضى بها ما لم يتايد بمؤيد وهو نكول البائع قال رحمه الله باب تقسيم
العلامة اما العلامة فما يكون علما على الوجود على ما قلنا وقد تسمى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان
في الزنا على ما قلنا فصارت العلامة نوعا واحدا الخ قد علم مما تقدم معنى العلامة وهو ما يكون
علما على الوجود اي معرفا لوجود الحكم لا انه ثابت به على ما قلنا ويجوز تسمية العلامة شرطا
لان الحكم لما لم يثبت عند علامته اشبهها الشرط في تسميتها بذلك وذلك اي العلامة او العلامة
المسماة بالشرط مثل الاحصان في الزنا على ما تبين من قبل وعلى هذا فلم يكن العلامة نوعا واحدا
وهو متناقض وقيد بعض الشارحين بالمحضة اي صارت العلامة المحضة نوعا واحدا
وهذا وان كان يرى انه دافع لكنه لم يجد شيئا لانه ليس لنا علامة محضة وعلامة اخرى
تسمى شرطا غيره بل المعلوم ان كل علامة يجوز ان تسمى شرطا ولو كان علامة محضة وغير محضة
لذكره كما ذكر في السبب والعلة والشرط ويجوز ان يدفع بان التقسيم باعتبار ما يكون علامة
متفق عليها كالتكبيرات الصلوتية فانها علامة للانتقال بالاتفاق وكقوله لامراته انت طالق قبل
رمضان بشهر فان رمضان معرف محض لزمان وقوع الطلاق وما يكون علامة مختلف فيها كالعلامة
المذكورة في الكتاب قال رحمه الله وقد قال الشافعي في مسئلة القذف ان العجز عن
اقامة البينة على زنا المقذوف علامة الجناية لا شرط بل هو معرف فيكون سقوط الشهادة
سابقا عليه لانه امر حكمي بخلاف الجلد لانه فعل حسي وذلك ان القذف كبيرة وهتك لعرض
المسلم والاصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه بناء على هذا الاصل والعجز معرف لمن ذهب
الشافعي رحمه الله الى ان القذف بنفسه يوجب رد الشهادة من غير توقف على العجز عن اقامة
البينة فلو شهد بعد القذف قبل العجز اي عن اقامة البينة لا تقبل شهادته وعندنا ان القذف
لا يوجب الرد ما لم يقترن به العجز عن اقامة البينة على زنا المقذوف علامة لجناية القاذف
لا شرط بل معرف لان القذف كبيرة والكبيرة مستقلة لسقوط الشهادة فيكون القذف
مستقلا به لا يتوقف على العجز اما الاول فلان القذف هتك لعرض المسلم وهتك لستر
حشمة الاله والاصل في المسلم العفة فصار القذف كبيرة بناء على هذا الاصل واما الثاني
فبالاتفاق واذا استقل القذف بذلك لا يكون العجز الا معرفا وما كان معرفا للشيء



لشيء لا يتوقف وجوبه ولا وجوده عليه فيكون تعدم ذلك الشيء علة بتقديم علته وقوله فيكون سقوط الشهادة
سابقا عليه هو المطلوب من هذا البحث فكان محله التاخير لكن قدمه على الدليل اهتماما بذكره ودفعا
لما يرد عليه من التحكم فان المرتب على العجز في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات امران
الجلد ورد الشهادة فتقديم الرد على العجز دون الجلد مع اتحاد علتهما وترتبهما على العجز تحكم صرف
ووجه دفعه ما ذكره ان سقوط الشهادة امر حكمي يجوز اعتباره سابقا على العجز بخلاف الجلد
لانه حسي ليس للاعتبار فيه مدخل قال رحمه الله والجواب عنه ان نقول الثابت
بالكتاب في اجزاء هذه الجملة فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة الا ترى الى قوله تعالى
ولا تقبلوا عطفا على قوله فاجلدوهم واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل معرفا كما لم يجعل ذلك
في حق الجلد واصل ذلك انا نحتاج في العلامة التعريف الى ما ثبت ان القذف نفسه كبيرة
وليس كذلك لان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال
فان قولهم ان العفة اصل قلنا نعم لكنه لا يصلح علة للاستحقاق والوصف لا ذلك لما قبلت البينة ابدا
لما اجاب الشيخ عن استدلال الشافعي رحمهما الله بالوجه ان يقال لا نسلم كون العجز معرفا بالنسبة
الى رد الشهادة وبين السند بقوله الثابت في الكتاب في اجزاء هذه الجملة يعني رمي المحصنات
والعجز عن اقامة البينة فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة لا سقوطها بل السقوط حكم الابطال
لا القذف لان الله تعالى خاطب الائمة بالجلد وعدم القبول واذا كان كل واحد منهما فعلا للائمة
واحدهما شرط بالاتفاق والاخر معطوف عليه والمعطوف على الشرط شرط لم يجعل الثاني معرفا كما لم
يجعل الاول كذلك ثم قال واصل ذلك اي مبنى ما قلنا ان العجز شرط لا علامة محضة انا نحتاج في العلم
بالتعريف ان يجعل العجز معرفا الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وهو في الحقيقة منع لمقدمة الدليل
ببيان سنده وهو قوله ان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا
الاحتمال قوله العفة اصل في المسلم قلت نعم لكنه لا يصلح علة لاستحقاق رد الشهادة اذ لو صلح هذا
الاصل علة لذلك لما قبلت بينة القاذف ابدا واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه كما استحق
على القاذف بهذا الاصل رد شهادته استحق به على الشهود رد الشهادة فهم ايضا واما
بطلان اللازم فلانه يفضي الى عدم امكان اثبات الزنا بالبينة وهو خلاف وضع الشرع
قال رحمه الله لكن الاطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل الا بشهود حضور وجب
تاخيره الى ان يتمكن من احضار الشهود وذلك الى اخر المجلس والى ما يراه الامام حتى
هذا جواب معارضة تقريرها لو لم يكن القذف كبيرة لاحتمال الحسبة لزم ان لا يتعلق به
حدود الشهادة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة لان غير الكبيرة
لا يوجب عقوبة واما بطلان اللازم فبالاجماع وتقرير الجواب ان القذف مع الاحتمال ليس
بكبيرة لكن الاطلاق اي تجويز القذف وعدم كونه كبيرة والاقدام على دعوى الزنا ليس الا بشرط
الحسبة ولما كان بشرط الحسبة وذلك اي القذف حسبة لا يحل الا بشهود حضور وجب
تاخيره الى ما يتمكن به من احضار الشهود اما انه يجوز لكنه لا بشرط الحسبة فانه
لو كان عن ضغينة لا يحل وان كان صادقا واما انه لا يحل الا بشهود حضور فلانه

لو كان غيبا لا يحل له الاقدام عليه ولا يمهله القاضي الى احضارهم واما جواب تاخيرهم فلانه
الاحضار يقتضي مدة واقل مليك فيها ان لا يحصل المقصود وبالتاخير هاهنا يتضرر المقذوف
فاصل ذلك الى اخر المجلس على ظاهر الرواية لان المقذوف لا يتضرر بذلك القدر من التاخير
الا ترى الى وقوع التاخير الى حضور الجلاد او الى ما بعده الامام وهو المجلس الثاني في رواية
عن ابي يوسف لان القذف موجب للحد وهو لا يتحقق الا باتيان الاربعة الى الحاكم عليه لو ادعى
طعنا في الشهود يمهله الى المجلس الثاني فاذا مضى ذلك ولم يظهر البينة تبين انه
لم يكن محتسبا مخلصا حسبة بل كونه عن كبيرة فيحد لذلك والحاصل في الجواب منع بطلان
اللازم فان القذف مع الاحتمال لا يستلزم الحد ورد الشهادة فلم يكن كبيرة اذ ذاك ويستلزمه
عند بطلان الاحتمال بانقضاء المدة المذكورة وتبينه كبيرة وهذا في التحقيق راجع الى اعمال
الدليلين كما يجيء توضيحه قال رحمه الله ثم لم يحكم فظهر قد ظهر لما يحتمل العجز فاذا
اقيم عليه الحد ثم جاء بشهود يشهدون على الزنا قبلناها واقمنا على المشهود عليه حد الزنا
وابطلنا عن القاذف رد الشهادة وان كان بعد تقادم العهد لم نقم الحد على المشهود عليه
وابطلنا رد الشهادة عن القاذف كذلك ذكره في المبسوط بغير فصل التقادم لما هذا
جواب سؤال يرد على الجواب تقريره ان يقال لو كان التاخير لان يتحقق العجز لم يكن مقتصرا
على ما ذكرتم واللازم باطل لما ذكرتم فالملزوم مثله بيان الملازمة بان يقال العجز لا يتحقق
بهذا القدر لاحتمال القدرة بعده في كل ساعة واذا لم يتحقق العجز لم يجب الحد والرد وتقرير
الجواب ان اقل المدة ليس بمراد والاكثر كذلك وذكرنا ما هو الحد الفاصل فعند ذلك ظهر
الحكم واذا ظهر لا يجب لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك القدر لعدم ضابط هناك و
مطلق التاخير يستلزم اعدام فائدة الحد والرد لعدم امكان الاقامة بعد فوته فيتضرر
به المقذوف واذا كان التاخير المذكور نظرا للجانبين فان بالاخذ في الحال يتضرر
القاذف وبالتاخير الى ازيد من ذلك يتضرر المقذوف فقلنا اذا اقيم على القاذف
الحد لظهور عجزه بانقضاء المدة ورددت شهادته رعاية لجانب المقذوف لم يبطل
احتمال الحسبة بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء بشهود بعد اقامة الحد
على زنا المقذوف قبلناها وابطلنا عن القاذف رد الشهادة واقمنا على المشهود
عليه حد الزنا ما لم يتقادم العهد بستة اشهر على ما قيل فاذا تقادم العهد لم
نقم الحد على المشهود عليه لان التقادم مانع من القبول في حق الحد وابطلنا رد
الشهادة عن القاذف لعدم تأثير التقادم فيه فكان بمنزلة ما لو شهد وا [illegible]
سرقة في حق المال لا في حق الحد وهذا التحقيق كله مبني على ان اعمال الدليلين
ولو بوجه اولى من اهمال احدهما وذلك لانا عملنا في القذف بكونه هتكا لعرض المسلم
وعملنا باحتمال كونه حسبة فاخرنا الحد الى زمان احضار البينة واوجبناه
عند تخلصه عن شائبة ذلك الاحتمال بالعجز وكان العمل بالوجه الثاني نظرا
للقاذف وبالاول للمقذوف ولما كان عملنا بالاول للمقذوف واقمنا عليه الحد



فاذا جاء بعد ذلك ببينة يشهدون على ما قذف به قبلناها وابطلنا رد الشهادة على ما ذكر وكل
ذلك راجع الى الاصل المذكور ثم الشيخ رحمه الله صحح النقل على ما ذكر بقوله كذا ذكره في المنتقى
اي الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي رحمه الله بغير فصل بتقادم العهد فانه لم يذكره قال
رحمه الله ويتصل بهذه الجملة باب بيان العقل وما يتصل به من اهلية البشر اختلف
الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا قالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه
محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل
شرعي ما لم يدركه العقول او يقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن
عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان
وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه من اهل النار وقالت الاشعرية
ان لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة لا للعقل وهو قول بعض
اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي وقالت الاشعرية فيمن لم يبلغه الدعوة فغفل عن
الاعتقاد حتى هلك انه معذور قالوا ولو اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة انه معذور ايضا
وهذا الفصل اعني العقل يجعل تركه معقود لا يجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد الى الطرف
الاخر لما كان يتصل بجميع ما ذكره من اول الكتاب الى ههنا باب بيان العقل لانه بيان
خطابات الشارع وما يتصل به من اهلية البشر وما يتعلق بها الخطاب لا يثبت عند عدم العقل
فكان بيان العقل من اللوازم اختلف اهل القبلة في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا
قالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية وبوحدانيته
والجود بالمعهود به وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع
والكفران بالنعمة والعبث والسفه والظلم على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لانها
غير موجبة بذاتها بل هي امارات حقيقة تصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا
وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجري فيه الفسخ والعقل موجب ومحرم بذاته لا يتخلف عنه الاشياء
ولا يجري فيه الفسخ فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد بالايجاب والتحريم
فيه ان الشرع لو لم يرد لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولا يخفى ان المراد من ذلك ليس استحقاق
الثواب بفعله او العقاب بتركه لان العقل لا يدرك ذلك وانما هو ان الاسباب مما يقتضي
العقل يوجب نوع مدح والامتناع يوجب نوع ذم وقد ذكرناه في شرح الوصية واذا جعلوها
فوق العلل الشرعية لم يجوزوا ان يثبت بدليل شرعي ما لا يدركه العقول او يقبحه
فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى مستحيلين رؤيته موجود بلا جهة وانكروا ان يكون القبائح كالكفر
والمعاصي داخلة تحت ارادة الله ومشيئته لان العقل يقبحه وجعلوا الخطاب اي التكليف
بالايمان متوجها بنفس العقل لكونه اصلا موجبا فوق الشرع وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا
كان او كبيرا في الوجوب على طلب الحق وفي ترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف بالايمان
وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار
وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون السمع فلا يعرف به حسن الاشياء

ولا قبحها وإذا جاء السمع بحسن شيء أو قبحه فله العبرة وهو قول بعض أصحاب الشافعي
حتى أبطلوا إيمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وقالت الأشعرية فيمن لم يبلغه
الدعوة إنه معذور أيضا وهذا الفصل أعني أن يجعل شركه معذورا تجاوز عن الحد كما
تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر أي في قولهم فيمن لم يبلغه الدعوة وبقي
شاهق جبل وغفل عن اعتقاد الكفر أو الإيمان إنه من أهل النار احتجت بقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب قبل البعثة فانتفى حكم الكفر وبقوله
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل موجبا قبل السمع لكانت حجة
لله قبل البعثة قائمة في حقهم وغير ذلك من الآيات الدالة بظاهرها على ذلك واحتجت
المعتزلة بقصة إبراهيم عليه السلام حين قال لأبيه إني أراك وقومك في ضلال مبين فكان
قبل الوحي لأنه قال أراك ولم يقل أوحي إلي ولو لم يكن العقل حجة لكانوا معذورين
ولما كانوا في ضلال مبين وكذا استدلاله بالنجوم حجة على قومه بقوله تعالى وتلك حجتنا
آتيناها إبراهيم الآية وكان ذلك قبل الوحي وغير ذلك مما يدل على ادعائهم ظاهرا ولكل
من الفريقين حجج ومناقضات كثيرة لا يحتملها هذا المختصر قال رحمه الله و
القول الصحيح في الباب هو قولنا إن العقل معتبر لإثبات الأهلية وهو من
أعز النعم خلق متفاوتا في أصل القسمة وقد مر تفسيره قبل هذا أنه نور في
بدن الآدمي مثل الشمس في ملكوت الأرض يضيء به الطريق الذي مبدأه
من حيث ينقطع إليه أثر الحواس ثم هو عاجز بنفسه وإذا وضح به الطريق
كان الإدراك للقلب بفهمه كالشمس في الملكوت الظاهرة إذا بزغت وبدا شعاعها
ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها لما فرغ من ذكر مذهب الفريقين
ذكر ما هو الصحيح عنده فقال إن العقل معتبر لإثبات الأهلية أي غير موجب بنفسه
كما قالت المعتزلة وغير مهدر أيضا بالكلية كما قالت الأشعرية فإن من أنكر معرفته
بدلالة العقل فقد قصر ومن ألزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى مع كونه
ثابتا في أصل الخلقة فقد غلا وفيه نظر لأنه روي عن أبي حنيفة أنه ألزم الاستدلال بالعقل
ذكره الحاكم الشهيد في المنتقى كما سنذكره بلى العقل معتبر لإثبات الأهلية أي أهلية
الخطاب لأن الخطاب لا يفهم بدونه وهو أي العقل من أعز النعم إذ به يمتاز
الإنسان عن سائر الحيوانات وإنه آلة معرفة الصانع وآلة معرفة مصالح الدين والدنيا
وإنه خلق متفاوتا في أصل القسمة خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا إنه في أصل الخلقة
متساو لأنه مناط التكليف فلو كانت العقول متفاوتة لكانت التكاليف كذلك و
اللازم باطل وهذه شبهة بوجوب الأصلح وذلك فاسد والبناء على الفاسد فاسد وقد
مر تفسير العقل قبل هذا في بيان شرائط الراوي وأعيد هنا توضيحا لكونه
آلة بالتمثيل فقال إنه نور في بدن الآدمي مثل الشمس في ملكوت الأرض
يضيء به الطريق الذي مبدأه من حيث ينتهي إليه أثر الحواس وقد مر بيانه

التزم



وما أورد جليه واجب عنه فلا نعيده ثم وضح كونه آلة بقوله هو عاجز بنفسه لأنه آلة والآلة
لا تعمل بلا عامل فلا يصلح أن يكون موجبا ولا مدركا بنفسه حسن الأشياء وقبحها وإذا وضح
به الطريق الإدراك للعاقل كان الإدراك للقلب بفهمه وشبهه في كونه آلة بالشمس في الملكوت الظاهرة
إذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها واختلف في محل العقل
فإن الشيخ قال في بدن الآدمي ولم يبين فقيل محله الرأس وقيل محله القلب واختلف
في تفسير القلب فقيل قوة مودعة في المضغة التي في الجانب الأيسر وهذا غير مناسب لمن جعل
محل العقل القلب فإنه يستلزم أن يكون العقل قائما بتلك القوة وما كان قائما بالمحل
لا يكون جوهرا ويلزم قيام العرض بالعرض وكذا لمن جعل محله الرأس فإن قيام العرض بمحل
لا يستلزم حصول عرض آخر بمحل آخر وقيل هو النفس الإنسانية وهذا يناسب تفسير من جعل
محله القلب لأنه يجوز أن يكون العقل صفة أو قوة من مراتب النفس الإنسانية أو قواها ولا استحالة
في ذلك ولا بعد وقيل الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كرغبوت ورهبوت والإدراك بلوغ
الراسم من الإدراك والبزوغ الطلوع والشعاع هو الضوء والشهاب بكسر الشين الشعلة
الساطعة قال رحمه الله وما للعقل كفاية بحال في كل الحظة ولذلك قلنا في
الصبي العاقل إنه لا يكلف بالإيمان حتى إذا عقلت المراهقة ولم تصف وهي تحت زوج
مسلم بين أبوين مسلمين ولم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك بانت
من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم أنه غير مكلف وكذلك نقول في الذي لم تبلغه
أنه غير مكلف بمجرد العقل أنه لم يصف إيمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا و
يكون من أهل النار مخلدا على ما وصفنا في الصبي ومعنى قولنا إنه لا يكلف بمجرد العقل
نريد به إذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وإن
وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في السفيه إذا بلغ خمسا
وعشرين سنة لم يمنع عنه ماله لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من أن يزداد به
رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع
خلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى أمور ظاهرة تشبه الله لأنه لم يرد في الشرع
دليل على أن العقل موجب ولا يجوز أن يكون موجبا وحجة بدون الشرع إذ العلل موضوعات
الشرع وليس إلى العباد ذلك لأنه ينزع إلى الشركة فمن جعله موجبا بلا دليل شرعا فقد
جاوز حق العباد وحق الشرع ومن ألغى العقل من كل وجه فلا دليل أيضا و
هو مذهب الشافعي رحمه الله فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة إذا قتلوا ضمنوا
وجعل كفرهم عفوا وأصحابنا رحمهم الله قالوا لا يضمنون لأنا لم نجعل كفرهم عفوا
ومن كان فيهم من جملة من يعذر على ما فسرنا لم يستوجب عصمة بدون دار
الإسلام وذلك أنه لا يجعل في الشرع أن العقل غير معتبر للأهلية فإنا بلغنا
بطريق دلالة للاجتهاد والمعقول فبينا فيه مذهبه وإن العقل لا
ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال وإنما وجبت شبهة الأحكام

الى العقل مستبدا على العباد في غير ان تكون علة لا بذاتها ولهذا نجعل العقل علة بنفسه
وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا
ان الكلام في هذا الباب ينقسم الى تمييز الاهلية والامور المعترضة على الاهلية لكن
العقل وان كان آلة للمعرفة لا يقع به الكفاية بحال اي سواء انضم عليه دليل السمع او لا
لان العلم الحاصل بالعقل لابد وان يكون بعد ترتيب مقدمات صحيحة وحصوله اذ ذاك
لا يكون الا بطريق الفيض فالعقل بمجرده لا يكون كافيا وهذا ظاهر لا يحتاج الى
بيان لانه بعد ما ثبت انه آلة فالآلة لا تستقل بالتحصيل ثم لابد من توفيق المعين
فكم عاقل قبل ورود الشرع وبعده يستخرج بفكره خفيات الدقائق لكن لما
حرم العناية ٢ والتوفيق لم يهتد الى سواء الطريق وكم من عاقل عرف سبيل الرشاد
ولكن اذ ركبه الخذلان لانه فضل بالارتداد عن الطريق والعياذ بالله فيثبت ان لا كفاية بالعقل
في الاستدلال ولا في كل حال بلا معونة من الكريم المنعام ولذلك اي ولعدم الكفاية بالعقل قلنا في
الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان على خلاف ما قاله المعتزلة حتى اذا عقلت المراهقة
مرتدة لم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة عليه بانت من زوجها
ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي
والصبية صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا كاسلامه ويبطل مهرها قبل الدخول ولم يصح
عند ابي يوسف فلا يشكل ما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به
لبانت في المسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد البلوغ وكذلك قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة
انه غير مكلف بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا لم
يعتقد شيئا كان معذورا خلافا للمعتزلة واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصف لم يكن
معذورا وكان من اهل النار مخلدا على نحو ما وصفنا في الصبي من انه اذا لم يصف الايمان والكفر
لا يكون كافرا او لو وصف الكفر كان مرتدا هذا قول القاضي الامام ابي زيد واختاره الشيخ وذكر
في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وفي المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
رحمهما الله انه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي انه لو لم يبعث الله رسولا لوجب
على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور
في الصبي العاقل انه تجب عليه معرفة الله وقوله كقول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين
قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب
الله كالخطاب قبل والصحيح ما ذهب اليه الشيخ لان الايجاب عليه يخالف لظاهر
النص وظاهر الرواية واذا سقط الوجوب عن الصبي سقط عمن لم تبلغه الدعوة لان
الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما
سقطت عن الصبي يجوز ان يلحق به في سقوط وجوب الاستدلال بخلاف ما لو اعتقد كفرا
حيث لا يعذر كما في الصبي وقولنا ان من لم تبلغه الدعوة لا يكلف بمجرد العقل



وصار معذورا امر به اذا لم يجد مدة يتمكن فيها من الاستدلال على معرفة الله تعالى بان بلغ على شاهق جبل
ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم
تبلغه الدعوة لان الامهال الى ادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن ٢
الغفلة ويمكن على هذا ان يحمل ما روي عن ابي حنيفة انه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه على
ادراك مدة التامل فلا يكون مخالفا لقول الشيخ وما روي في الكفاية والمنتقى من كلام
الشيخ اختصار على ما يتبين من التقدير فان حقه ان يقول ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل
يريد قبل زمان ادراك التامل فاذا اعانه الله تعالى الى آخره الا انه حذف البعض اختصارا او من ذكر
يريد بعد قوله ومعنى قولنا فاسح لاستغنائه عنه على ما يظهر بالتامل وفي قوله على
نحو ما قلنا متعلق بقوله وامهله لدرك العواقب يعني اقامة الامهال وادراك زمان التامل
مقام الدعوة على مثل ما قال ابو حنيفة في السفيه فانه قال فيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع
اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد لان الدفع معلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط
معدوم قبل وجوده لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان والمستوفى لذلك لابد ان يستفيد رشدا
عادة لانه يتناهى في الاصالة حيث صار جدا ومن علم اصلا فاقيم هذه المدة مقام الرشد والشرط
رشد نكره وقد وجد اما حقيقة او تقديرا باستيفاء مدته فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد
مضي مدة التجربة لابد ان يستفيد بصيرة ومعرفة يصلح بها النظر في الايات الظاهرة فاذا
لم يحصل له المعرفة بعدها في المدة لغى ذكره لعدم الحجة كما يكون بعد الدعوة فلا يعذر
وليس على الحد الفاصل في مدة الامهال وتعيين زمان الامتحان والتجربة في هذا الباب اي
نوع الذي لم تبلغه الدعوة دليل قاطع وانما ذكره لئلا يتوهم ان مدة الامهال تختص بثلاثة
ايام كما في تلك المسئلة ورد الا دليلا انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام
فان هذا يختلف باختلاف الاشخاص اذ العقول متفاوتة في اصل الخلقة كما نرى من جعل
العقل حجة موجبة قبل معنا ليس على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل
موجبا بنفسه او لكونه حجة عند الشيخ مدة التامل دليل قاطع من نص يحكم او دليل عقلي
ضروري ممن جعل العقل كذا اللوى ثم الحد الاول وسبل مبتدأ كلام بعد ذكر هذه
الاقوال وبيان ما صح منها بطريق التضعيف لغيره في ان المعتزلة جعلوا العقل حجة موجبة
يمتنع الشرع بخلافه وهو ضعيف اذ ليس معهم دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة لا تستلزم تسليمها
تحقيق مدعاهم وذلك كقولهم انا عرفنا حسن الايمان وشكر المنعم وقبح الكفر والعبث وعلمنا
ان الشرع لا يرد بتحسين ما تقبحه العقول ويقبح ما تحسنه وان كونها حسنين
كان قبل ورود الشرع فما شرع في علم يبتني على ... وسلمنا ذلك لا يلزم ان يكون
العقل موجبا بذاته لما قلنا انه عاجز بنفسه بل الموجب هو الله وانما يعرف به ذلك لان الله
جعله دليلا وطريقا الى العلم بالموجب وكيف يكون العقل موجبا بذاته وقد قصر عن ادراك
اعداد الركعات وتقادير الزكوات والجنايات والحدود ونحو ذلك وان الاشاعرة اتفقوا من
كل وجه وهو ايضا ضعيف لعدم دليل قاطع لما سنبين وذكر الشيخ ان الغاء العقل

من كل وجه قول الشافعي رحمه الله والظاهر انه استدل على ذلك بما ورد عن النبي عليه السلام انه قال في قوم لم يبلغهم
الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا كالمسلمين واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان
حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان حتى لم يجعل كفرهم عفوا فكان قتلهم كقتل نساء اهل الحرب
بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا وقوله ومن كان منهم في جملة من يعذر جواب سؤال تقريره لو كان هدر
دمائهم باعتبار عدم العفو عن كفرهم لوجب الضمان بقتل من كان معذورا كالصبيان والمجانين
ومن لم يستوف مدة التجربة واللازم باطل لعدم وجوبه عندكم وبيان الملازمة ان هولاء عند بلوغ
الدعوة مضمونون فعند عدمه اولى وتقرير الجواب منع الملازمة بان يقال لا نسلم ان وجوب
الضمان في قتل من بلغه الدعوة مستلزم وجوبه في قتل من لم يبلغه لان وجوبه فيمن بلغته
باعتبار العصمة بدار الاسلام لما ان العصمة المقومة بالاحراز عندنا حتى ان من اسلم ثمة ولم يهاجر الينا
لا يوجب ضمانا فهذا اولى وهولاء لم يستوجبوها بدونها فلا يضمنون ثم بين ضعف مذهب الاشاعرة
بقوله لا نجد لهم متصل بقوله فلا دليل لهم ايضا وذلك لانه لا نجد في الشرع منصوصا عليه ان العقل
غير معتبر للاهلية وغير الشرع عندهم لغو فليس معه دليل على اهداره بالكلية فالغاؤه مشتمل على
لغو ومناقضة اما الاول فلما ذكرنا واما الثاني فلان الغاءه انما هو بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول
وذلك ابطال حجة العقل بالعقل وهو تناقض محض واما مذهب المعتزلة فبقوله وان
العقل لا ينفك عن الهوى وهو بكسر الهمزة ويجوز ان يكون بفتحها فهو متصل بقوله فليس معه
دليل يعتمد عليه وانما لا ينفك العقل عن الهوى لان العقل الذي هو مناط التكليف في اول الفطرة
غير موجود والنفس غالبة هواها فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا من شاء الله من الخواص
والمغلوب بمقابلة الغالب كالعدم فجعله حجة بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب
وقوله انما وجبت نسبة الاحكام الى العلل فعل هو اشارة الى دليلهم على نفي جعل العقل علة
بنفسه بيانه ان الله تعالى انما شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا فان ايجابه غيب عنا فلم يكن
بد من علل ظاهرة تضاف الاحكام اليها دفعا للحرج فكانت العلل امارات في الحقيقة
فلو جعلنا العقل علة موجبة للاحكام بنفسه مع انه امر باطن ادى الى الحرج لتعذر الوقوف على الامور
الباطنة وهو خلاف موضوع العلل ويمكن ان يجعل جواب سؤال تقريره لو كان العقل الة لا موجبا بنفسه
لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل لجواز نسبتها اليها اما الملازمة فلان العلل بالنسبة الى العقل
وهو نفس محض بل هو الة والاضافة اليها غير اصل وتقرير الجواب انما وجبت نسبتها مجازا تيسيرا على
العباد من غير ان تكون عللا بذواتها قوله وان جعل العقل علة بنفسه بيان لكون النسبة اليها
للتيسير لان جعل العقل علة بنفسه وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك لانه على خلاف موضوع العلل
واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية فلنا ان الكلام في هذا الباب اي باب الاهلية ينقسم
الى تحقق الاهلية والامور المعترضة عليها قال رحمه الله باب بيان الاهلية
وما يتصل بها الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء فالاهلية الاذن للشيء صلاحيته
لصدور ذلك الشيء منه وطلبه وقبوله اياه بمعنى كما هو اي صالحة معهودة واصلها اصلها ومن الشرع
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان الله تعالى خلق الانسان لحمل امانته ومن الشرع



باصولها وفروعها وجعله زبدة العالم وغيره تبعا له قال الله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه واكرمه بالعقل
والذمة ليصير اهلا لتحمل امانته ثم للاهلية على نوعين اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فينقسم
فروعها اعني بحسب الاحكام فان الصبي اهل لبعض الاحكام دون البعض واهل لبعضها بواسطة رأي
الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام واصلها واحد وهو الصلاح اي للوجوب
ومن لا فلا وسن ذلك في اثنا ما نحن فيه ان شاء الله واهلية الاداء نوعان كامل يصلح للزوم العهدة
وقاصر لا يصلح لذلك واختلف في تفسير العهدة فقيل هي استحقاق يلزم بالعقل وقيل هي نفس
العقل وقيل هي الذمة واقيل اذا اطلق في حقوق العباد فالمقصود منها المال واذا
اطلقت في حقوق الله فالمقصود بها استحقاق للاداء ليظهر المطيع من العاصي والاول
لا يتناول حقوق الله وكذلك الثاني والثالث فيرد الرابع استعمال اللفظ المشترك في معنييه وهذا
والاولى ان يقال هي استحقاق لزوم الحقوق وهو المعنى من الثالثة وانما كان اولى مع اتحاد
المعنى لكونه تعريفا غير مركب قال رحمه الله اما اهلية الوجوب فمبنية على قيام الذمة وان
الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي عهد من ربه بالتزام ما وجب عليه وهذا باجماع الفقهاء
حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بناء
على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الآية وقال جل
ذكره وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له الآية العهد وانما يراد به نفس ورقبة
لها ذمة وعهد حتى ان ولي الصبي اذا اشترى له شيئا واذا انفصل وظهرت ذمته
مطلقة كان اهلا بذمته للوجوب غير ان الوجوب غير مقصود لنفسه فيجوز ان يبطل لعدم
حكمه ايضا فيصير هذا القسم بانقسام الاحكام ونورد التقسيم قبل هذا في اوائل الوصف
ش اهلية الوجوب مبنية على قيام الذمة وان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي
عهد من ربه بالتزام ما وجب عليه وهذا باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك
النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده وهذا رد على
ذكره في مصنفه ان تعديل المال في الذمة من التبرعات لا معنى له ولا حاجة اليه بل
الشرع يكلفه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا
فقال الشيخ هذا ما ثبت بالاجماع فمن انكره فقد خالف الاجماع ووجوب الذمة الصالحة
واجماعهم على ذلك بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم
من ظهورهم ذريتهم الآية وقال جل ذكره وكل انسان الزمناه طائره في عنقه و
في الاستدلال بالآية الاولى ان الله تعالى لما علم بعلمه القديم ان الكفرة سيقولون
انا لا ندعوا من الغفلة او بان يقولوا انما كفرنا تقليدا لآبائنا ولم يبين لنا الحق
اخذ عليهم الميثاق لئلا يكون ذلك ما يتعلق به حجة لكل واحد من الامرين روى
مسلم بن خالد الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال ان الله تعالى خلق ادم ثم مسح ظهره فاستخرج منه
ذريته فقال خلقت هولاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج

منه ذرية فقال خلقت هولاء للنار يعملون فقام رجل يا رسول الله ففيم العمل
فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت
على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل
النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما خلق الله تعالى آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته
الى يوم القيامة وقيل قال لهم جميعا اعلموا انه لا اله غيري وانا ربكم لا رب لكم غيري
فلا تشركوا بي شيئا واني مرسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وميثاقي ومنزل عليكم
كتبا فتكلموا فقالوا نشهد انا ... والاحاديث في هذا الباب كثيرة وهو امر ممكن وقد
اخبر الصادق عنه فوجب قبوله واتفق على هذا عامة المفسرين واحتج به الشيخ
على وجود العهد في الماضي وقالت المعتزلة هذا فاسد اما اولا فلان المفسرين
ذكروا ان الذرية المخرجة كانت كهيئة الذر واخذ الميثاق على الذر غير صحيح
لان ذلك يقتضي الحيوة وهي مشروطة بالبنية ويقتضي العقل ولو كانوا عقلاء
لما نسوه لان الوقايع العظيمة لا ينساها العاقل ولان مجموع بني ادم مع ما ذكرنا
من شرط البنية لا يسعهم عرصة الدنيا فكيف ظهر ادم ولان اخذ الميثاق عليهم
ان كان لتصير ذلك كافيا في الثواب والعقاب فخلاف الاجماع وان كان لتصير حجة
عليهم اذا وجدوا في الدنيا فلا فائدة فيه واما ثانيا فلان الاية تقتضي ان الاخذ
من ظهور بني ادم لكنه يدل من ادم ولقوله من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم وآدم له ظهر واحد والحديث يدل على انه من ظهر ادم فكيف يكون
تفسيرا للآية مع وجوب المطابقة بين التفسير والمفسر على انهم اختلفوا في موضع
الميثاق فقال ابن عباس رضي الله عنهما ببطن نعمان واد الى جنب عرفة وقال
ايضا ان ذلك بدهنا ارض بالهند وهو الموضع الذي اهبط الله آدم فيه وقال الكلبي
بين مكة والطائف وقال السدي اخرج الله آدم من الجنة ولم يهبطه من السماء
وكذا اختلفوا في لفظ الحديث ومثل ذلك كيف يكون حجة او تفسيرا واذا
حملوا مخيلتهم الفاسدة نساق هذا على ذلك على التمثيل فقالوا معنى اخذ
ذريتهم من ظهورهم اخراجهم من اصلابهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست
بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم
الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي
ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكأنه اشهدهم على انفسهم
وقررهم وقال لهم الست بربكم وكأنهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا
واقررنا بوحدانيتك واجيب عن الاول بانه وان كان على هيئة الذر
لا يخرج عن جواز اطلاق الشيء عليه وقد قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
وقد فسر عقلا النمل الصغير وقد قال تعالى قالت نملة ولا شك ان



ان الحيوة مشروطة بالبنية واما جاز النسيان لعله مصاحبة تلك الابدان مع
ازواجها ولكثرة الغواشي وقد شاع عن الكمل تذكرهم لذلك لتجردهم عن الغواشي
ولان ... ان كان جوهرا فردا فلا امتناع لاتساع ظهر ادم لها وان قلنا انه النفس
الناطقة وهي جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز فالسؤال ساقط وقوله اخذ
الميثاق ان كان ليصير كذا الى الآخره لان الله تعالى يفعل ما يشاء على ان الفائدة ما ذكرنا
من اقامة الحجة عليهم كارسال الرسل وعن الثاني بانه روي عن النبي عليه السلام تطوف
... انه فسر الاية بذلك ولا يجوز الطعن في تفسيره فظاهر الاية
تقتضي ان الاخراج من ظهور بني ادم فيحمل على انه تعالى علم ان الشخص
الفلاني يتولد منه فلان وفلان ومن فلان فلان فاخرجهم على ما علم تعالى من
ترتيب دخولهم في الوجود وليس في الاية ما يدل على الاخراج من صلب ادم لكن
الخبر دل عليه فاخراجهم من ظهور بني ادم بالقرآن ومن صلب ادم بالخبر ولا
منافاة فوجب المصير اليهما معا صونا للآية والخبر عن الطعن بقدر الامكان وان
في كل واحد من الآية والحديث اقتصارا فقد اقتصر في الاية على ذكر الفرع
استغناء به عن ذكر الاصل لاحتياج كل الفرع الى الاصل واقتصر عليه النبي صلى
الله عليه وسلم ذلك ذكره في التفسير ما اقتصر عنه في الاية وترك فيه ما كان مذكورا
في الاية استغناء عنه بذكره في الاية وبان المراد من بني ادم في الاية ادم واولاده
اما لانه علم للنوع كالانسان والبشر واما لانه مجاز بالرواية ويعضده انه لو لم يكن كذلك
لزم الفك في معنى الآية واللازم ظاهر البطلان اما الملازمة فلانه لم يكن بني ادم
علما للنوع بل يكون لما دون ادم كان الذرية داخلة تحته فان المعنى اذا
اخذ ربكم من بني ادم وذلك لا اشكال في فكه وعلى هذا يكون ذرياتهم
بدلا من بني ادم ويكون مفعولا لاخذ وهو العهد او الميثاق محذوفا ويكون
تقديره والله اعلم واذا اخذ ربك من هذا النوع حينا ذا وجهد الانفال لم لا يجوز
ان يكون المراد من بني ادم اولاده الصلبية ومن ذريتهم اولاد هولاء ...
فيندفع المحذور لانه يلزم ان يكون اخذ الميثاق محصورا على الذرية دون
الاولاد وليس كذلك ولان المخرج من الذرية ليس مقتصرا على من هو من صلب
اولاده بل المراد من هو دونهم ايضا وهذا الوجه انما ينافي على قراءة من قرا
ذرياتهم واما على قراءة ابي عمرو ونافع وابن عامر فيمكن ان يكون ذرياتهم بدلا
من بني ادم والاختلاف في نفس العهد او في الفاظ الحديث لا يضر للمقصود
لان القدر المشترك كاف وهو ثابت بالاتفاق واذا سقط اسباب تخييلهم
لا يصار الى ما ذهبوا اليه من التمثيل والتخييل لان الكلام للحقيقة واما
الاية الثانية فتفسيرها الزمناه ... عمله وهو من قولك طار له سهم اذا خرج
والمعنى ان عمله لازم له لزوم القلادة او الغل قال صاحب الكشف كان الرجل

بينهم

خرج مسافرا فيهم بطاير فيوجوه فان حو سياكا يحمى وان سو بادحا شام فلما نسبوا
الخير والشر الى الطائر استقبوا لما كان سببها من نور الله وسمه او من عمل العبد
الذي هو السبب في الرحمة والنعمة ووجه الاستدلال بها ان الادمي الذي هو لا يقصد ف
عليه الا ان في ما مصدف عليه الا ان الزم عمله في عنقه فالادمي الذي هو لا الام
عمله في عنقه ولا يعني صلاح الذمة الا ذلك والذمة العهد واذا اطلقت فانما
يراد بها النفس والرقبة لها ذمة وعهد سابق كما مر والرقبة عطف تفسير للنفس
كان العهد للذمة لا لك واذا قيل وجب في ذمته فمعناه يجب في محل يسمى
العهد الماضي وهو النفس والرقبة حتى ان ذلك الصبي اذا استدرك للصبي كما
ولذلك لزمه الثمن بما قلنا في ثبوت ذمته فيملكه ويتوجه اليه المطالبة ويؤدي
بشأنه الولي لانه مالي فيجري فيه النيابة واما قبل الانفصال وهو جزء من وجه
اما كونه جزءا فهو من حيث الحس والحكم اما من حيث الحس فلقراره بقرار
الام وانتقاله بانتقالها كيدها واما من حيث الحكم فانه يعتق بعتقها ويرق برقها فكذا
في البيع تبعا له واما انه من وجه فلانه منفرد بالحيوة معد للانفصال وصيرورته نفسا
بذاته فلم يكن له ذمة مطلقة كاملة حتى صلح لحب له الحق من العتق والارث
والوصية والنسب ولم يصلح لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب ونحوها ولو اشترى
شيئا له لا يجب عليه الثمن واذا انفصل فظهر له كمال الاهلية كان اهلا بسبب عهد
الا انه للوجوب لكن اهلية الوجوب وصلاحيته له لا يستلزم الوجوب لانه غير مقصود
بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء من اختيار وليتحقق الابتلاء ولم يتحقق
ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه وغرضه وهو
المطالبة بالاداء والابتلاء كما جاز ان يبطل لعدم محله كالبيع للحر واذا جاز
ذلك يصير هذا القسم وهو الوجوب اذ اهلية الوجوب باعتبار انقسام الاحكام
لا باعتبار ذاته منقسما الى ما يثبت والى ما لا يثبت فكل قسم يتصور الغرض منه
في حق الصبي يجب ان يثبت وجوبه في حق الصبي وما لا فلا وقد مر تقسيم الاحكام
هذا في اول الفصل في باب معرفة العلل الى حق الله والى حق العبد والى
ما اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة هناك قال رحمه الله
اما في حقوق العباد فما كان منها غرما وعوضا فالصبي من اهل وجوبه لان
حكمه هو الاداء القيني يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول
بالوجوب عليه متى صح سببه وما كان صلة تشبه بالمؤن وهي نفقة الزوجات
والقرابات لزمه ايضا اما نفقة الزوجات فلانها شبه بالاعواض واما الاول
مؤنة النساء وكل صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل
العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم ولذلك
اختص به رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه على ما مر



لانه لا يصلح لحكمه فيبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الاجمال لان
الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه وان وجد
سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه ومرة بعدم محله ينعدم ايضا
لعدم حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة ايضا لما هذا مشروع في بيان ما هو مشروع في
حقه اذ بعضها غير مشروع في حقه كالعقوبات فلا جرم فصله الاحكام بقوله ما كان
منها اي من حقوق العباد غرما كضمان المتلفات وعوضا كثمن المبيع والاجرة فالصبي
من اهل وجوبه حتى لو اتلف شيئا او اشترى الولي له شيئا او استأجره يجب عليه
الضمان والثمن والاجرة لان حكمه اي حكم ما كان غرما او عوضا الوجوب في حقوق العبد
وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود في حقهم لا الاداء لان المقصود
في حقهم اما رفع الخسران او حصول الربح وذلك يحصل باداء وليه فوجب القول
بالوجوب عليه متى صح سببه وهو الاتلاف او البيع او الاجارة وما كان صلة اي واجبا
بلا عوض مالي فاما ان تكون لها شبه بالمؤن او بالاجزية فان الاول كنفقة الزوجات
والقرابات فالصبي من اهلها فتلزمه ايضا اما نفقة الزوجات فلان لها شبه
بالاعواض لانها وجبت بازاء الاحتباس وفي الاحتباس ان كان حق الزوج من حيث
الاستمتاع وقضاء الشهوة منها واصلاح امر المعيشة ففيه حق الشرع من حيث
حصول الولد وتحصينهما كل منهما عن الزنا غير حيث ان الاحتباس حق الزوج امكن
جعل النفقة عوضا عنه فكانت صلة باعتبار الاصل لوجوبها في مقابلة ما ليس بمال
ولها شبه بالعوض وعلى هذا قلنا باعتبار انها صلة لا تصير دينا من غير قضاء
او رضاء كنفقة الاقارب ومن حيث العوض وعلى هذا قلنا باعتبار انها صلة
لا تصير دينا اذا وجد القضاء او التراضي عملا بالدليلين بقدر الامكان واما الا
يعني نفقة الاقارب فمؤنة اليسار اي متعلقة به ولهذا لم يجب على الفقير والصبي
من اهل وجوب المؤن فيجب عليه اذا كان غنيا اذ المقصود ازالة حاجة القرابة
بوصول كفايته اليه وذلك بالمال فاداء وليه كادائه واذا كان كذلك كان من قبيل
المتصور حكمه فيثبت في حقه وان كان الثاني لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل
العقل اي الدية اما انه صلة فلوجوبه في مقابلة ما ليس بمال واما شبهه بالاجزية
فلما قال الشيخ انه لا يخلو عن صفة الجزاء من جهة كونه مقابلا بالكف عن الاخذ على يد
الظالم بدليل اختصاص رجال العشيرة به فان اهل حفظ المظلوم عن الظالم انما
هم الرجال دون النساء لانهن لا يقدرن عليه لضعفهن والصبي غير اهل
لذلك الحفظ كالنساء فلا يجب عليه وما كان عقوبة يعني من حقوق العباد كالقود
كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لا يجب على الصبي ايضا على ما مر في باب معرفة العلل
لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل فبطل القول بلزومه
وكذلك في حقوق الله على الاجمال اي على هذه الجملة وهي ان الوجوب لازم متى

صح القول بحكمه ومتى بطل القول بوجوبه وان صح سببه كتحقق دلوك الشمس وشهود
الشهر ومحله وهو الذمة لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله
ينعدم ايضا لعدم ما هو المقصود منه وهو حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة اى حقوق
الله ايضا في ذلك الباب قال رحمه الله فاما الايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل
لما قلنا من عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او بالمال
لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في
حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل اختيارا على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء والصغر
ينافيه وما يتادى بالنائب لا يصلح طاعة لانها نيابة جبر لا اختيار فلو وجب مع
ذلك لصار المال مقصودا وذلك باطل في حق القربة فلذلك لم يلزمه الزكوة
والصلوة والحج والصوم ش هذا تفصيل ما اجمل فيما تقدم في حقوق الله فالايمان
لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة
بدنية كانت كالصلوة والصوم او مالية كالزكوة او مركبا منهما كالحج لا يجب عليه وان وجد
سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم وهو المقصود في حقوق الله والصبي ليس بقادر على هذا القصد اما الاولى
فلما قال الشيخ تحقيقا للابتلاء فانه انما يكون بامتثال ما امر به ليظهر المطيع من العاصي
واما الثانية فلما قال والصغر ينافيه اى ينافي الابتلاء او ينافي حصول فعل عن اختيار على سبيل
التعظيم فان قيل سلمنا ان الاداء هو المقصود والصبي ليس بقادر عليه لكن بعض الحقوق
تتادى بالنائب كالزكوة فانها تتادى بالوكيل فيجوز ان تتادى بالولي اجاب الشيخ
بقوله وما يتادى بالنائب لا يصلح طاعة والالف واللام للعهد اى النائب الذي هو الولي
لان هذه النيابة نيابة جبر لا اختيار والنيابة الجبرية لا مدخل لها في العبادات اما انها
نيابة جبر فلثبوتها عليه شرعا بلا اختياره واما انها لا مدخل في العبادات فلما
قال الشيخ فلو وجب مع ذلك اى مع النيابة جبرا لصار المال مقصودا وذلك باطل
اما الملازمة فلان النيابة الجبرية تدل على عدم كون فعل من عليه مقصودا اذ هي
استحضر فعل غيره واذا لم يكن الفعل مقصودا صار المال مقصودا اذ لا ثالث
هناك واما بطلان اللازم فللخلف فانا قد بينا ان الفعل مقصود وسلمه الخصم
بخلاف نيابة الوكيل فانها اختيارية وعورض بان الشرع اوجب عليه بقوله عليه
السلام ابتغوا في اموال اليتامى كيلا تاكلها الصدقة وذلك دليل الاهلية واجيب
بان الصحابة اختلفوا في وجوبها عليه ولم يحتج المحاج بالحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك
المحاجة به ولو احتجوا به لاشتهر وخبر الواحد يرد بمثله عند ناسخ انه روي عن الحسن
البصري انه حكى اجماع السلف في عدم الزكوة على الصبي اذا ثبت ذلك استوى
المالي وغيره في ذلك ولذلك لم يجب العبادات الخالصة كالزكوة والصلوة والحج
والصوم كما لم يجب الايمان وقدم الزكوة في الذكر للخلاف الذي ذكرنا فيه تقديما لما هو



هو الاهم ومما دفعه قال رحمه وما سوى ذلك من معنى المونة قبل صدقة الفطر يلزمه
عند محمد لما قلنا ولزمه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله احرازا لاهلية القاصرة
القاصرة وذلك بواسطة الولي ولزمه ما كان مونة في الاصل وهو العشر والخراج لما ذكرنا وما
كان عقوبة لا يجب اصلا لعدم حكمه ش لما فرغ من العبادات الخالصة ذكر غيرها فما
كان عبادة فيه معنى المونة كصدقة الفطر لم يوجبه محمد وهو قول زفر لما قلنا انه ليس باهل
لاداء العبادة بنفسه ونيابة الولي جبرية لا مدخل في الباب ومعنى العبادة فيها غالبة
ومعنى المونة مغلوبة والمغلوب عند الغالب كالمعدوم واوجبه ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
احرازا باهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يحصل بواسطة الولي لانها ليست بعبادة
خالصة تحتاج الى اهلية كاملة واختيار كامل والاحتياط في ايجابها تحريا للاحد وما
كان مونة في الاصل وهو العشر والخراج لزمه لما قلنا في نفقة الازواج ان الصبي اهل
لوجوب الحوان لان المال مقصود واداء الولي كادائه وانما قيد بقوله في الاصل لان
العشر شابه معنى العبادة حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة ابتداء والخراج شابه معنى العقوبة
حتى لا يبتدا به على المسلم ولكنهما من مون الارض في الاصل كما مر بيانه وما كان عقوبة اى من حقوق
الله تعالى كالحدود لا يجب عليه اصلا لعدم حكمه وهو المواخذة بالعقوبة قال رحمه الله
ولهذا كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب
له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله
تعالى عليه فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب
حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع مشروط بتقديم الايمان لانه راس اسباب احكام نعيم
الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى ش ولما ذكرنا ان من كان اهلا للحكم الوجوب والمطالبة
بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله كالمعاملات و
العقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا
وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الاخرة والمقصود من العقوبات
الانزجار عن الاقدام على اسبابها وفي هذا المعنى الكافر كالمسلم دفعا للفساد عن العالم بل
الكافر اولى بالعقوبة ومن كان اهلا للاداء كان اهلا للوجوب كما بينا فكان الكافر
اهلا للوجوب عليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته والقصاص اذا قتل
وليه كما يجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء
من الشرائع التي هي طاعة الله عليه لانه سبب لارتفاع الدرجات بعد دخول الجنة
بفضل الله ولم يكن اهله وكان الخطاب بها اى بالشرائع موضوعا عن الكافر عندنا
ولزمه الايمان لانه اهل لادائه حتى يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون
اهلا للوجوب لوجوده لا خلاف في ذلك لاحد واعلم ان العلماء اتفقوا على ان الخطاب
بالشرائع يتناول الكافر في حكم المواخذة في الاخرة على معنى انهم يواخذون
بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا

وذلك كفرهم كانكار التوحيد فيعاقبون عليها في الاخرة كما يعاقبون على اصل
الكفر واختلفوا في وجوب الاداء في حق احكام الدنيا فمذهب اصحابنا العراقيين
انه يتناولهم ويجب الاداء عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث
وكان عامة مشايخ ما وراء النهر كالقاضي ابو زيد والشيخ وشمس الائمة
انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وفائدة الخلاف
لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها لا تصح ولو اسلموا لا يجب عليهم
القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فعند الاولين يعاقبون
بترك العبادات دون الاخرين تمسك المثبتون بالمنقول والمعقول
اما الاول فقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله تعالى
وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فانه جعل في الاية الاولى سبب
سلوكهم في سقر كونهم لم يكونوا من المصلين وفي الثانية جعل الويل
لمن لا يؤتي الزكوة وذلك دليل واضح على عقوبتهم بترك العبادات
واما الثاني فلان سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة له موجودة والشرط
وهو الاهلية وان كان معدوما لكنه ممكن الحصول لتحصيل الايمان كالجنب و
المحدث بعدم الطهارة فلو سقط الاداء لعدم الشرط بالكفر كان ذلك
تخفيفا وهو الكفر لا يصلح لذلك لكونه اغلظ الجنايات والفسق والجهل
لا يصلحان سببا لذلك فالكفر اولى وانما لا يجب القضاء عليه بعد الاسلام
لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولقوله
عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لا لانها لم تجب فاذا مات على الكفر لم يوجد
المسقط فيعاقب على تركها ويبقى حكم الوجوب وهو تبعة الاداء فان الايمان
يجب على من علم الله انه يموت كافرا والصلوة واجبة على مسلم علم الله انه
لا يصلي ولا يتصور منه الاداء لان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع
لكنها واجب لتوجه العذاب فكذا هذا وتمسك النافون ايضا
بالمنقول والمعقول اما الاول فقوله صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا
الى اليمن ادعهم الى الاسلام فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس
صلوات الحديث وهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع مرتب على
الايمان والثاني ما ذكره الشيخ في المتن بقوله لم يكن اهلا لثواب الاخرة
قوله ولم يجعل مخاطبا بالشرائع جواب عما ذكرنا في جانبهم
بان انتفاء الخطاب ان كان بانتفاء الاهلية لفوت شرط ممكن الحصول
بعدم الايمان كالجنب والمحدث وتقريره لم يجعل الكافر مخاطبا بالشرائع
مشروط تقديمه لان الايمان راس اسباب اهلية احكام الاخرة وما كان كذلك
لا يصلح ان يكون شرطا لغيره بمقتضى الامر كمن قال لعبده تزوج



اربعا م

من النساء لا يثبت حريته اقتضاء لصحة الامر لان حريته اصل تنفذ تصرفاته فلا يثبت
تبعا لما هو تبع وهو تزوج الاربع فان قيل ما امر الله بالطاعات وحدها حتى يلزم جعل
الايمان تبعا بل امرهم بالايمان صريحا وبالطاعات كذلك فيكون الايمان مامورا به ضمنا وصريحا
فيكون اقوى كمن يقول لعبده انت حر وتزوج اربعا اجيب بان الايمان مامور به صريحا
وليس كلامنا فيه وانما هو في جواز ثبوته ضمنا للامر بالطاعات اقتضاء وذلك لا يجوز لما
ذكرنا فلا يكون الايمان مامورا به ضمنا اصلا وتمثيله بالمثال غير صحيح لانه لا يدل على ثبوت
الحرية اقتضاء فانها تثبت بقوله انت حر وتزوج الا ما سبق حكم لعدم ولايته وهذا يدل
على بطلان امره بالتزوج لا على صحته فلا يكون مثالا لما نحن فيه وعلى ما ذكرنا ان سقوط
الخطاب بالاداء ليس للتخفيف بل للتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب
العبادات والحاقهم بالبهائم لا تخفيفا وكان في توهم الكفار لا يخاطبون بالشرائع بيان
عظم الوزر والعقوبة واجيب عن تمسكهم بالاية بانه غير صحيح اذ المراد من المصلين
المعتقدون فرضيتها وكذا المراد بقولهم لا يؤتون الزكوة الذين لا يعتقدون فرضية
ايتائها كما قاله الزجاج ورد بان هذا خلاف الظاهر فلا يكون مقبولا واجيب بان
شرط التاويل احتمال اللفظ قريبا كان او بعيدا لا ظهور المعنى فاذا دل الدليل على
امكان كون المحتمل مراد المتكلم من اللفظ قطعيا تاملوا قولهم فائدة الوجوب العقوبة
غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز تصحيحه للاثم بالترك كذا في التقويم
قال رحمه الله وقال بعض مشايخنا بوجوب الاحكام والعبادات على الصبي لقيام
الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط بعذر الحرج قال الشيخ وقد كنا عليه مدة
لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه وهذا اسلم الطريقين صورة ومعنى
وتقليد وجه من اراد بعض المشايخ القاضي ابا زيد ومن تابعه فانهم قالوا بوجوب
الاحكام اي حقوق الله على جميعا على الصبي لقيام الذمة ووجود الاسباب فيجب الوجوب
باعتبار السبب والمحل لان الوجوب جبري لم يفتقر الى قدرة الفعل والتمييز وانما
يعتبران بوجوب الاداء الا ترى ان النائم والمغمى عليه يلزمهما الصلوة لوجود السبب
والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا في الصبي الا ان عذر الصبي
عند سقط بعد الوجوب دفعا للحرج قالوا وما قيل ان الوجوب للاداء لا لنفسه
فلا يجوز الايجاب على من لم يقدر على الاداء غير مستقيم لانا نقول الوجوب اما للاداء
او القضاء بعد زمان لا حالة الوجوب فيصح الايجاب على من لم يقدر على الاداء ممن يرجى
له قدرة الاداء او القضاء في الجملة والصبي ممن يملك في الجملة كالنائم والمغمى عليه على ان
الاداء ثمرة الوجوب فلا يمتنع الوجوب بعدم ثمرته كالبيع من مفلس يجب وان كان
عاجزا عن ادائه قال الشيخ وقد كنا عليه مدة لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه

وبعوان من لا يكون اهلا للاداء لا يكون اهلا للوجوب وذلك لان القول بالوجوب بنظر الى السبب والذمة
من غير اعتبار حكم مجاوزة الحل واخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة اذ فائدة الحكم في
الدنيا الابتلاء لتظهر المطيع من العاصي والصغير ليس منه كما تقدم وفي الاخرة الجزاء باختيار الاداء
في الدنيا ولم يتحقق فلا يكون الحكم بالايجاب مفيدا اصلا لا يقال هذا تخصيص العلة لان معناه
ان السبب والذمة يوجبان الايجاب لكن تخلف هاهنا لعدم الفائدة والشيخ ممن لا يجوزه
لان هذا من قبيل انتفاء العلة لعدم شرطها وهو المحل القابل للوجوب كما في الكافر فانها
ليست في حقه لهذا المعنى وهذا المعنى الذي اختاره اسلم الطريقين لسلامته
لهذا المعنى صورة لسلامته عن البناء اي الصورية سوية ولا سوية ومعنى لسلامته
عن خلو الوجوب عن الفائدة في الدنيا والاخرة وتعليلا بالسلامة عن مخالفة السلف فانهم
لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا وحكما لسلامته عن النقض بما اذا صام او صلى فانه لو كان الوجوب
ثابتا لوقع ما اداه عن الواجب كالمسافر وليس كذلك بالاتفاق قال رحمه الله
ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى وكذلك يقول في الحائض
ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء ثم النقل الى البدل وهو القضاء لان الحرج لما عدم في ذلك
نفي الحكم فوجب القول بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الاداء لما فيه من الحرج فبطل الوجوب لعدم
حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه وكذلك قلنا في المجنون اذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي
الى الحرج فبطل القول بالاداء وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا هذا في الصلوات
والصيام معا واذا لم يمتد بان شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال حكمه اي ولما قلنا ان الوجوب
متى صح القول بحكمه صح القول بثبوته ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بثبوته قلنا
في الصبي اذا بلغ في شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى ويؤدي ما بقي من الشهر لانه بالبلوغ
صار اهلا لحكم الوجوب منتسب الوجوب في حقه فاما الصغر فعذر دائم لا يحتمل الانقطاع قبل
ادائه فكان احتمال وجوب الاداء ساقطا فلا يثبت الوجوب وكذلك يقول في الحائض
ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء فان النجاسة لا تؤثر في معنى الصوم حقيقة وحكما
لحصوله بقهر النفس بالاداء في هذه الحالة ثم ينتقل الحكم الى البدل وهو القضاء
لاستغناء الحرج فيه كاسقاط الامر بالوضوء عند عدم الماء الى التيمم واما الصلوة فلا يلزمها
لان وجود النجاسة يمنع جوازها فقد بطل الاداء فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام
محل الوجوب وهو الذمة وقيام سببه وهو الوقت قوله لما فيه من الحرج يمكن ان يكون دليلا
لبطلان الاداء وهو الظاهر وذلك لان في الاحتراز عن الدم في وقت الصلوة ايام الحيض
حرجا ويمكن ان يكون الاداء بمعنى القضاء لان استعمال الحرج في نفي القضاء وهو المنفي
في هذا المقام فيكون الكلام في نفي الانتقال الى القضاء كما في الصوم ولم يتعرض للزوم
الاداء لان وجود النجاسة مانع ظاهر عن الاداء لا يحتمل الخفاء وقلنا في المجنون



الممتد وهو ان يستغرق الشهر في الصوم ويزيد على يوم وليلة في الصلوة ان لزوم الاداء لا يحتمل
الخفاء وقلنا في المجنون الممتد يؤدي الى الحرج لان في الزام من لا يعقل فلا يساير الاكل وغيره الامر
من المفطرات مع النية حرجا بينا لا محالة فبطل القول به وبالوجوب ايضا لانتفاء حكمه ويمكن
ان يكون الاداء بمعنى القضاء والتوجيه ما مر وفي غير الممتد قلنا بلزوم اصل الصوم لاحتمال
حكمه وهو القضاء لعدم الحرج ويجوز ان يكون مراده من الحكم الاداء ومعنى احتماله في غير الممتد
امكان انقطاعه في كل ساعة وفيه نظر لان امكان الانقطاع في كل ساعة مستو فيه الممتد
وغيره والحكم في الصلوة اذا لم يمتد كذلك لكنه اكتفى بذكر الصوم عنها اختصارا واعتمادا
على دلالة ما قبله عليه قال رحمه الله واذا عقل الصبي واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان
دون ادائه حتى صح الاداء وذلك لما عرف ان الوجوب جبر من الله باسباب وضعت للاحكام
اذ لا يخلو الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في الاداء والخطاب والتكليف
على الصبي موضوع حتى يبلغ مع انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء مبنية على كون الشيء مشروعا و
بقدرة الاداء لا على الخطاب والتكليف كالمسافر يؤدي الجمعة من غير خطاب ولا تكليف لما مر
في حكم الصبي قبل ان يعقل ذكر حكمه بعده فقال واذا عقل الصبي واحتمل الاداء قلنا
بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه دون وجوب ادائه فيصح اداؤه ويقع على الفرض
وذلك لان ثبوت اصل الوجوب دون الاداء لما عرف بيان اسباب الشرائع وغيره ان الوجوب جبر
من الله باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب
وليس في الجبر تكليف ولا خطاب اما ان الوجوب جبر من الله فلانه لا اختيار للعبد فيه اصلا
واما انه ليس في الوجوب تكليف ولا خطاب فلما تقدم ان الخطاب لتفريغ الذمة عما وجب عليه
بالسبب لا لنفس الوجوب واذا لم يكن تكليف وخطاب لا يكون وجوب اداء ولا خطاب ولا
تكليف على الصبي بمجرد العقل حتى يبلغ فلا يثبت وجوب الاداء في حقه قوله اذا لم يخل الوجوب
عن حكمه يمكن ان يكون احترازا عن الصبي الغير العاقل فان الوجوب بالنسبة اليه خال عن حكمه كما مر
ويجوز ان يكون النسخة عن حكمه اي فائدة وحكمته صحة الاداء لانها مبنية على كون الشيء مشروعا وعلى
قدرة الاداء فيكون الوجوب ثابتا الا يرى ان امرأته لو اسلمت وعرض عليه الاسلام فابى ان يسلم
فرق القاضي بينهما ولو لم يكن الوجوب ثابتا لما فرق بينهما وكلامنا في المشروعات وفي الصبي
العاقل القادر على الاداء واذا كان الوجوب ثابتا والاداء مشروطا وهو التصديق عن معرفة
صح ولا يلزمه الاداء بعد ذلك واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير مشروع مترددا بين فرض
ونفل فلا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوة لترددها بينهما فيقع نفلا
ونظير هذه المسألة مسافر يؤدي الجمعة فان اداءه اياها صحيح من غير خطاب
ولا تكليف وفيه نظر لما ذكرنا ان الصلوة مترددة بين شرعيتها نفلا وفرضا فيقع
عن الصبي نفلا وليس في المسافر كذلك بل يقع فرضا ويمكن ان يجاب عنه بان التنظير بالنظر

الى صحة الاداء من غير خطاب ولا تكليف فقط على ان الصبي ليس عليه شيء في الصلوة
فرضا يقع ما اداه من ذلك فيقع نفلا بخلاف المسافر فان الظهر فرض عليه وان لم يكن
الجمعة فرضا فيقع عن الفرض دفعا للحرج فانه السفر من مظان دفعه قال رحمه الله
والاغماء مالم ينافِ حكم وجوب الصوم لم ينافِ وجوبه وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد
فكان منافيا للوجوب والنوم مالم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا انتبه لم يكن منافيا للوجوب ايضا
ه لما فرغ من التخريج على الطريق المختار في الصبا والحيض والجنون والسفه ذكر
الاغماء والنوم فان الاغماء لما لم يكن منافيا لحكم وجوب الصوم وهو الاداء فانه لو اغمي عليه بعد
ما يؤدي الصوم ولم يوجد منه ما ينافي الامساك صح صومه وكان مؤديا للفرض واذا لم يكن
منافيا لادائه لم ينافِ وجوبه ولما كان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد بالزيادة على يوم
وليلة لتعذر الاداء والحرج في القضاء كان منافيا للوجوب اي وجوب المذكور وهو الصلوة و
النوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا انتبه يعني القضاء في الصوم والصلوة لندرة
امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا فثبت ان الحقوق كلها تخرج على الطريق
المختار وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو الاداء او القضاء كان اهلا للوجوب
ومن لا فلا قال ـــــ رحمه الله باب اهلية الاداء وانما اهلية الاداء نوعان
قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كان قاصرا قبل البلوغ وكذلك بعد
البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل
العقل يعرف بدلالة العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة
فيما يأتيه ويذره وكذلك القصور يعرف بالامتحان فاما الاعتدال فامر يتفاوت فيه
البشر فاذا ترقى عن رتبة القصور واقيم البلوغ مقام الاعتدال في احكام الشرع ه
عطف اهلية الاداء على اهلية الوجوب في الباب المتقدم وجعلها على قسمين قاصر وكامل
وقدم القاصر على الكامل لان القاصر من الكامل بمنزلة المفرد من المركب واعتبار هذا
التقسيم انما هو بالنسبة الى صحة الاداء ووجوبه وصحة الاداء ووجوبه بالنسبة الى قصور
القدرة وكمالها فاعتبار هذا القسم بالنسبة الى قصور القدرة وكمالها وكمالها انما تحصل
بقوة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقوة العمل اي بالبدن وقصورها بفوت الاول
سواء كان قبل البلوغ كالصبي المميز او بعده كالمعتوه فانه بمنزلة الصبي على ما ذكر
لعدم اعتدال عقله فمن كانت قدرته قاصرة كانت اهليته قاصرة فيصح منه
ما هو حسن في نفسه ومن كانت قدرته كاملة كانت اهليته كاملة فيجب اداء ما امر
به وهذا لان في ايجاب الاداء قبل الكمال بان يفهم بادنى عقله ويعمل بادنى قوته حرجا بينا
والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب بالاداء الى
ان يعتدل عقله وقوته بانه يتيسر له الفهم والعمل رحمة من الله الرحيم واذا ما خوطب



الاعتدال العقل فلا بد من معرفة وجود اصله والقصور والاعتدال فيه قال الشيخ اصل العقل
يعرف بدلالة العيان يعني المشاهدة فاذا شاهدنا المرء يختار فيما يأتيه ويذره بسبب
درك العواقب المستورة ما يصلح له استدللنا على وجود اصل العقل فيه لانه امر خفي وهذا
سبب له ظاهر فيقام مقامه قال وكذلك القصور يعرف بالامتحان فانه اذا ترك المصلحة
الراجحة بمرجوحها وعرف ذلك بالتجربة استدللنا على قصوره فيه فاما الاعتدال فامر
يتفاوت فيه البشر فاذا ترقى البشر عن رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال تيسيرا
لان في الوقوف على العقل عنده واذا اقيم مقامه في احكام الشرع صار مدارا له و
توهم وصف الاعتدال قبله وبقاء النقصان بعده ساقط الاعتبار لقوله صلى الله عليه وسلم رفع
القلم عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ قال رحمه الله والاحكام
في هذا الباب منقسمة على ما مر فاما حقوق الله تعالى فمنها ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه
بوجه وهو الايمان بالله تعالى فوجب القول بصحته من الصبي لما ثبت اهلية ادائه ووجد منه
حقيقته لان الشيء اذا وجد حقيقته لم ينعدم الا بحجر الشرع وذلك في الايمان باطل لما
انه حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه الا في لزوم ادائه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه فاما الاداء
فخال عن العهدة لان حرمان الارث مضاف الى كفره الباقي وكذلك الفرقة ولان ما يلزمه بعد
الايمان فمن ثمراته وانما يتعرف صحة الشيء في حكمه الذي يشرع له وهو سعادة الاخرة لا من
ثمراته الا ترى انه يلزمه اذا اسلم حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة ه لما اراد من الباب
الاهلية القاصرة وتعرض لقسمة الاحكام ليتبين ما يصح منها وما لم يصح وهي
منقسمة على ما تقدم في باب اهلية الوجوب وغيره اي حقوق الله وحقوق العباد فاما حقوق
الله تعالى فعلى ثلاثة اقسام ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وما يكون قبيحا لا يحتمل
غيره وما يكون دائرا بينهما بان يكون حسنا في وقت وقبيحا في آخر وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون
قابلا للنسخ اولا والاول هو القسم الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون مأمورا به اولا والثاني هو
الثاني اي القبيح الذي لا يحتمل غير القبح والاول هو الاول اي الحسن لا يحتمل غير الحسن كالايمان
بالله تعالى فانه لا شك في كونه حسنا لا يحتمل النسخ اصلا ولا عهدة اي لا تبعة ولا ضرر فيه بوجه
فاذا اداه الصبي وجب القبول لصحته لثبوت اهليته ادائه ووجوده منه بحقيقته لان الشيء
اذا وجد بحقيقته لا ينعدم الا بحجر في الشرع والحجر في الايمان باطل لكونه حسنا لا يحتمل غيره فان
قيل لا نسلم ان الايمان لا عهدة فيه بوجه حتى يصح من الصبي اذا وجد منه فانه فيما يرجع الى
الدنيا دائر بين الضرر والنفع لانه يحرم به عن الارث من مورثه الكافر وبين امرأته المشركة
وان كان يرث من المسلم ويحل له المسلمة اجاب الشيخ بقوله لا عهدة الا في لزوم ادائه
وبيانه ان الايمان اما ان يكون فيه ملاحظة العهدة باعتبار وجوب ادائه او باعتبار نفس الاداء
او باعتبار امر خارج عنه فان كان الاول فمسلم ولكن لم يقل به بل نقول لانه
يحتمل الوضع اي الاسقاط بعد البلوغ بالاكراه والنوم والاغماء فيجوز ان يوضع عن الصبي

بعد رد الصبا لانه الزم فلا عهدة ح وان كان الثاني فهو ممنوع وحرمان الارث والفرقة مضافان
الى الكفر الباقي لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية وسبب الانقطاع هو الكفر لا الاسلام فاضافته الى
الاسلام فاسد في الوضع وكذلك اضافة الفرقة الى الاسلام لما مر في باب الوضع وان كان الثالث
فصحيح لان ما يلزمه بعد الايمان من غرامة لكنها ليست معتبرة لان صحة الشي انما يعرف
من حكمه الذي وضع له وهو سعادة الاخرة في الايمان لا من ثمراته لجواز انفكاكها عنها فان الاسلام
قد يوجد ممن ليس له قرابة يحرم عن ميراثه او امراة تفسد نكاحها واستدل
على عدم اعتبار الميراث بقوله الا يرى انه اى ما ذكر من لزوم العهدة يلزم الصبي
اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لاحد ابويه بان اسلم احدهما ثم مات له مورث كافر او كانت
امراة مشركة ثبت حرمان الارث وتقع الفرقة ولم يعد ذلك ضررا في حقه فدل
ذلك على ان المنظور هو حكم الاصلي لا الثمرات قال رحمه الله ومنه ما هو
قبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به الا يرى انه لا يرد عليه بوالديه فكيف
يرد عليه بالله تعالى وكذلك الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علما فكيف الجهل بالله
واذا كان كذلك لم يحتمل ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا في احكام
الاخرة وما يلزمه من احكام الدنيا بالردة فانما يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه فلم
يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا له هذا هو القسم الثاني من حقوق الله
وهو الذي يكون قبيحا لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع والكفر به ومعنى كون الكفر حقا
لله تعالى ان حرمته حقه كحرمة الزنا وشرب الخمر قيل قوله الا يرى متعلق بما سبق تقدير
محذوف وتقديره ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره فوجب القول بصحته ايضا كالقسم الاول
الا يرى انه لا يرد عليه بوالديه بسبب ضرر يلحقه من جانبها وهو ضرر التاديب ولا يجعل
ذلك منه جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف يرد عليه بالله تعالى بسبب احكام يلزمه بناء
عليه مع ان اداب الشرع انفع له من اداب الابوين وكذلك الجهل بغير الله لا يعد منه
علما لم يصلح ان يجعل ردته حتى يجعل عارفا بشيء يجهله فكيف بالله مع انه اقبح من الجهل
بغيره واذا كان عدم علمه بالله لا يعد علما لم يصلح ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا في
احكام الاخرة لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة خلاف العقل والنص واما
في حق احكام الدنيا فكذلك عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما
الله لا يكون صحيحا وهو القياس لان الارتداد ضرر لا يشوبه نفع اصلا فلا يصح من الصبي
كاعتاق عبده واطلاق امراته وهبة ماله وجه قولهما وهو الاستحسان ان الصبي
في الردة كالبالغ لان البالغ انما يصح ردته باعتبار تحققها منه وكونها محظورة
وتحققها من الصبي كتحققها من البالغ كالايمان بسبب الخطر في حقه لانها لا تحتمل
ان لا تكون محظورة في وقت ولا في حق شخص ثم لم يمتنع ثبوتها بعد الوجود
حقيقة لا لحجر شرعا فان البالغ محجور عنها ولا يسقط عنه الحجر بعذر وكذا بعذر





الصبا فاذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها وما الزمه من احكام الدنيا بسببها فانما الزمه
حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت ذلك تبعا لارتداد الابوين
وصار كما لو تكلم في صلوته او اكل في صومه متعمدا لم يبق العبادة لمباشرة ما ينافيها و
ان كان في فسادها الضرر واعترض عليه بانه مرفوع القلم بالحديث فكيف يصح ردته
في احكام الاخرة واى ضرر مثل ضرر الاخرة واجيب بعدم بقاء الاطلاق لانه ليس بمرفوع
القلم فيما لم يكن اهلا له كضمان المتلفات والارتداد من ذلك لما ذكرنا واذا كان كذلك
لم يبق دليلا فيما نحن فيه قال رحمه الله ومن ذلك ما هو بين هذين القسمين
فقلنا فيه بصحة الاداء من غير عهدة حتى قلنا بسقوط الوجوب في الكل لان اللزوم لا
يخلو من العهدة ولذا شرعت بدون ذلك الوصف وقلنا بصحتها تطوعا بلا لزوم مضى ولا
وجوب قضاء لانها قد شرعت كذلك الا يرى ان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه
وليست عليه لان اللزوم يبطل عنه فكذلك اذا شرع في الاحرام على هذا الوجه ثم احصر
فلا قضاء عليه فقلنا في الصبي اذا احرم صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا
لم يلزمه وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله لان القتل يجب بالمحاربة لا بعين الردة ولم يوجد فاشبه ردة المراة في القسم الثالث
من حقوق الله هو ما يكون بين الحسن والقبيح بان يكون حسنا في وقت دون وقت
كالصلوة والصوم والحج فقلنا في هذا القسم بصحة الاداء من الصبي من غير عهدة
اي لزوم مضي وضمان حتى قلنا بسقوط الوجوب اي لزوم الاداء في الكل اي في كل ما
هو من هذا القسم لان اللزوم لا يخلو من العهدة والعهدة عنه موضوعة وامكن القول
بصحة العبادات من غير عهدة لجواز انفكاكها عنها فانها قد شرعت بدون ذلك اي
اللزوم كما قلنا في المظنون وقيل المراد بسقوط الوجوب في الكل نفس الوجوب وفيه
نظر لان الكلام في وجوب الاداء لا نفس الوجوب فلا حاجة الى التعرض اليه ولان سقوط الوجوب
بعد تحققه ليس مختار الشيخ وانما مختاره عدم تحققه كما مر والقول بصحتها بطريق ال
التطوع لانه نفع محض لتعوده اداها فلا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف الايمان فان
القول بصحته بطريق وقوعه فرضا كما مر فلم يلزم عليه لزوم مضي اذا شرع فيها ولا وجوب
قضاء اذا تركها او افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في حق البالغين
في الجملة كذلك كما في المظنون فان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه والحال انها
لم تكن عليه بطل عنه اللزوم وكذلك اذا شرع البالغ في الاحرام على ظن انه عليه ولم يكن
صح الاتمام بلا صفة لزوم حتى لو احصر فتحلل لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي اذا احرم
صح منه نفلا ولا عهدة عليه فلو ارتكب محظور احرامه لم يجب عليه جزاؤه لان في ايجابه
ايجاب ضرر وهو ليس من اهله وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صحت ردته
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو ليس من اهله وليس من ثمرات الارتداد حتى يثبت

بعين الردة كالحرمان عن الميراث والفرقة بين الزوجين واما يجب بالمحاربة ولم يوجد هذا الكلام انه
جواب سوال يقال يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله توجيهه ان يقال لما حكما بصحة الارتداد في
حق الحرمان ووقوع الحرمة وجب الحكم بصحته في حق وجوب القتل فاجاب الشيخ بذلك وهذا كما
لا يخفى ليس على ما ينبغي لان هذا البحث على هذا الوجه يتعلق بالقسم الذي قبله فينبغي ايراده ههنا
سواء ورد في التركيب قال رحمه الله فاما ما كان من غير حقوق الله فثلثة اقسام ايضا ما هو نفع
محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح منه مباشرته لان للاهلية القاصرة
والقدرة كافية لجواز الاداء الا يرى ان مباشرة النوافل منه بما قلنا وفي ذلك جاءت السنة المعروفة قال النبي صلى
الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما هذا ضرب تاديب
وتعزير لا عقوبة وكذلك ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة وقبول الصدقة وذلك مثل قبول
بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى فانه يصح وكذلك اذا اجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه
ومضى على ذلك العمل وجب الاجر للحر استحسانا ووجب للعبد بشرط السلامة ولا اشتراط السلامة في الصبي الحر لانه
العبد اذا قاتل بغير اذن المولى والصبي بغير اذن المولى استوجب الرضخ استحسانا ويحتمل
ان يكون هذا قول محمد فانه لم يذكر الا في السير الكبير ووجب بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق
غيره وعتاق عبده اذا كان وكيلا لان الادمي مكرم بصحة العبادة وعلم البيان قال الله تعالى علمه البيان
فكان القول بصحته من اعظم المنافع الخالصة وفي ذلك توصل الى درك المضار والمنافع واهتداء
للتجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى (ش) حقوق غير الله ينقسم انقسام حقوق الله الى ثلثة اقسام
ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح من الصبي مباشرته لان له
الاهلية القاصرة والقدرة وهما كافيتان لجواز الاداء كما تقدم الا ترى ان مباشرة النفل منه صحيح لانها
نفع محض والاهلية القاصرة كافية لذلك وفي مباشرتهم النوافل وردت السنة المعروفة وهي قوله عليه السلام مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا اي علموهم كيما يعتادوها ويعلموا الصلوة اذا
تركوها فان قيل كيف يصح الضرب عليها وهو عقوبة والصبي ليس من اهلها اجيب بان ذلك ضرب تاديب وتعزير
لتحقق باطلاق المساهلين وتعاطي الصلوة ما المستحق لانه للعقوبة والضرب للتاديب من المنافع
قال ان ادبته في الصبي كالعود سقي الماء في غرسه حتى تراه مورقا ناضرا بعد الذي ابصرت من يبسه
وكما جاز في مباشرة النوافل والعبادات صحتها لكونها نفعا محضا جاز كل ما هو نفع محض من التصرفات
بوجود الاهلية القاصرة وانتفاء الانواع اعني العهدة كقبول الهبة وقبول الصدقة وذلك اي تصرف
ما هو نفع محض والقول بصحته مثل صحة القول في قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى
فان حق المولى فيما هو ضرر او توهم ضرر ولا شيء في قبول ذلك من الضرر اصلا فحق المولى لا يكون
عن قبول ذلك اصلا ومثل قبول بدل الخلع اجارة الصبي والعبد المحجورين انفسهما اذا مضيا على
العمل في وجوب الاجر للمحجور بغير شرط السلامة وللعبد لمولاه بشرط سلامته عن الهلاك وهذا استحسان
لان العقد بعد العمل محض نفع وهما غير محجورين عن النفع المحض فرق بينهما باشتراط السلامة
في العبد لان العبد اذا هلك في العمل يصير المستاجر غاصبا لاستعماله بغير اذن مولاه فيضمنه



ولا اجر عليه لانه ملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان واما الحر فلم يشترط فيه السلامة لان الغصب فيه لا يتحقق
فلو هلك في العمل له اجر ما قام من العمل لانه لا يملك بالضمان وفي القياس لا يجب لهما شيء وان عملا لان الاجارة عقد
معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه بغير اذن المولى وكذلك العبد والصبي اذا قاتلا بغير اذن المولى والولي
استوجبا الرضخ استحسانا لانهما غير محجورين عما يتمحض منفعة واستحقاق الرضخ بعد القتال منفعة
الصفة فيكونان كالماذون من جهته وفي القياس لا شيء لهما لان اهليتهما للقتال انما تحصل بالاذن فلا توجد
قبله كالمستامن اذا قاتل فان كان باذن الامام فله الرضخ والا فلا ويحتمل ان يكون هذا ال
استحقاق استحسانا قول محمد فان عنده امان الصبي والعبد المحجور صحيح ولا يصح ذلك الا ممن له
ولاية القتال فاذا كان لهما ولاية القتال كان لهما الرضخ عند الفراغ منه فاما عندهما فلا ليس لهما
فلم يكن لهما ولاية القتال فلا يرضخ لهما ولهذا لا يحل لهما شهود القتال بلا اذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا كالحربي
اذا قاتل واستدل الشيخ على هذا الاحتمال بقوله فانه لم يذكر الا في السير الكبير يعني ان محمدا رحمه الله لم يذكر
هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادات وقيل الاصح ان
هذا جواب الكل لان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للمنع من
الاستحقاق قوله ووجب القول معطوف على قوله وجب الاجر وتقديره وكقبول بدل الخلع وجب القول
بصحة عبارة الصبي في مال غيره وعتاق عبده اذا كان وكيلا لان الادمي مكرم بصحة العبارة وعلم
البيان لان الله تعالى من عليهم بتعليم البيان قال الله تعالى علمه البيان والحكيم لا يمتن الا بما هو منفعة والقول
بصحة العبارة من اعظم المنافع فان الانسان يتميز عن سائر الحيوانات بالبيان وهو النطق الفصيح
المعرب عما في ضميره وفي قوله الخالصة اشارة الى عدم شائبة الضرر في هذا المحل وقوله وفي ذلك اي القول
في القول بصحة عبارته اذا توكل بهذه التصرفات كالتفسير لكونها من اعظم المنافع لان به توصلا
الى درك المضار يعني الغبن والمنافع يعني الارباح واهتداء في التجارة بالتجربة المامور بها لانه تعالى امر
بالتسليم اليهم عند ايناس الرشد بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم بالتصرف
قبل البلوغ حتى اذا انستم منهم رشدا اي هداية دفعتم اليهم اموالهم بلا تاخير عن حد البلوغ فعلم
ان الاهتداء في التجارة امر مطلوب ونفع محض اذا كان بطريق التوكيل عن غيره لانه خالص عن الضرر
فوجب القول بصحة ما يحصل بالعبارة من الاهتداء ونوقض بعدم صحة شهادته مع انها عبارة
العبارة الذي هو اعظم المنافع واجيب بانها مما لا يحصل بالاهلية القاصرة لانها الزام الغير بغير رضاه
فليس بمشروع في حقه قال رحمه الله واما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه فبطلت مباشرته وذلك
مثل الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضي
عليه لان صيانة الحقوق لما كانت بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا لا
يشوبه ضرر لان العين غير مامون العطب والدين مامون العطب الا من قبل التوى وقد وقع
الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بهذا الشرط بالمنافع الخالصة (ش) ما كان ضررا محضا كالطلاق
والعتاق والهبة والصدقة والقرض فليس بمشروع في حق الصبي لان الصبا لما كان حطه المرحمة
حتى كان هجران الصبي حراما كما مر لم يشرع في حقه المضار لئلا يتنافى المشروعات في حقه

ونوقض بما اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فانه يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول
محمد ولو كاتب الاب او الوصي نصيب الصغير في عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة
صار الصغير معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان يجب بالاعتاق
واجيب بان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق تحققهما عند عدم الضرورة والحاجة
فاما عند تحقق الحاجة فمشروع كما في الصور المذكورة اليه اشير في كلام شمس الائمة وقيل فيه نظر لانه
على هذا التقدير يلزم تخصيص العلل والعدل ان يقال المراد من الطلاق والعتاق
ولاية ايقاعهما بدليل قوله فبطلت مباشرته فانها تبتنى على الولاية واما الوقوع ففي مرتبة
بعده وما ذكر من المسائل فليس فيه مباشرة وانما ذلك من قضية عدم الاباء المعروف
الثابت بالنص ودفع الضرر وكان ذلك ليس من ملكه لا يملكه عليه غيره من الولي والوصي
لان ولايتهما نظرية ولا نظر في اثبات الولاية فيما هو ضرر في حقه ما خلا القرض وهو قطع
الملك عن العين ببدل لتأديه المحتاج لا على جهة الثمن فقوله عن العين احتراز عن قطع
الملك عن الدين فانه ابراء وقوله ببدل احتراز عن قطع الملك عن تلك العين بلا بدل
فان ذلك هبة وقوله في ذمة المحتاج ليتناول المفلس وغيره من المعدمين وهو احتراز
عن قطع الملك عن العين ببدل في غير الذمة وقوله لا على جهة الثمن احتراز عن البيع نسيئة
فان القرض يملكه القاضي عليه ويندب الى ذلك دون الولي والوصي اما انهما لا يملكانه فلانه
اشبه التبرع بمنزلة العين على مال ولهذا حل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب
وهما لا يملكان التبرع عليه واما ان القاضي يملكه فلان صيانة الحقوق لما كانت ثابتة
بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعا لا يشوبه مضرة اما صيانة الحقوق
بالقضاء فلانها فوضت اليه وجعل عليه في تحصيل ذلك كافيا بلا دعوى وبينة واذا كانت
الصيانة حاصلة بحال القضاء انقلب القرض به صيانة لحقه من المنافع التي لا يشوبها مضرة
وازداد الشيخ لذلك بيانا بقوله لان العين غير مامون الهلاك والدين مامون العطب
الا من جهة التوى فالعين خير من الدين الا من قبل التوى بان يجحد الحال فان العين يساوي
الدين لكون الدين غير مامون العطب من هذه الجهة وقد امن من التوى بولاية
القضاء فصار القضاء بهذا الشرط ومن كون القرض من القاضي فوق العين ملحقا
بالمنافع الخالصة ويمكن ان يكون جوابا لسوال تقريره كيف يكون القرض نفعا محضا
لا يشوبه مضرة وهو فوق العين فان النقد خير من النسيئة فقال لان العين غير
مامون العطب الى اخر ما مر من التقرير فان قيل لو اقر الصبي العاقل على نفسه بالرق
وهو مجهول الحال صح اقراره وذلك ضرر محض اجيب بان ثبوت الرق هنا ليس
بعبارته بل بدعوى ذي اليد عبوديته لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يقدر عليه وعند عدم
هذه المعارضة يقدر عليه فيكون القول قوله في دفعه بمنزلة صبي غير عاقل اذا كان في يده هو عبد

قال



قال رحمه الله واما ما تردد بين النفع والضرر مثل البيع والاجارة والنكاح وما اشبه ذلك
فانه لا يملك بنفسه لما فيه من الاحتمال ويملكه برأي الولي لانه اهل لحكمه بمباشرة الولي وقاصرا لانه لا
يتصور منه المباشرة واذا صار اهلا للحكم كان اهلا للسبب لا محالة وفي القول بصحة مباشرته برأي
الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي لا محالة مع فضل نفع البيان وتوسع طريق الاصابة وذلك
بطريق احتمال الضرر التنصيف بمباشرة الولي لا محالة مع فضل نفع يزول برأي الولي
حتى يجعل الصبي كالبالغ وذلك في قول ابي حنيفة الا ترى انه صح بيعه بغبن فاحش من الاجانب
والولي لا يملكه وذلك باعتبار ان نقصان رأيه يجبر برأي الولي فصار كالبالغ وعند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله بطريق ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولي باشره
بنفسه فلذلك قالا لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي وعن ابي حنيفة رحمه الله
في التصرف مع الولي روايتان في الغبن الفاحش في رواية اجازه لما قلنا وفي رواية رده
لشبهة النيابة وذلك انه في الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه الا ترى ان الاصل
الرأي دون وصفه فثبتت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة
وعلى هذا الاصل قلنا في المحجور اذا توكل لم يلزمه العهدة وباذن الولي يلزمه لان ما كان من التصرف
محتملا للنفع والضرر كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نافعا واذا كان خاسرا كان ضارا وكا
الاجارة فانها ان كانت باقل من اجر المثل فهي رابحة وان كان باكثر ففيها ضرر وكذا النكاح
بالنظر الى مهر المثل وكذا ما شبهها مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب و
الاستهلاك والرهن فان الصبي لا يملكه بنفسه لما فيه من احتمال كونه ضارا ويملكه برأي
الولي لانه اهل لحكمه بمباشرة الولي وله اهلية مباشرة السبب وكل من كان اهلا للحكم
وله اهلية مباشرة السبب كان اهلا للسبب اما الاول فلان الولي اذا باشر هذه التصرفات
للصبي ثبت له الملك في البيع والاجارة لا للولي واذا توكل عن الغير بهذه التصرفات صحت منه
مباشرته واما الثانية فلان الاسباب ليست مقصودة لذاتها بل المقصود بها احكامها فمن
كان اهلا للاحكام التي هي المقصودة كان اهلا لما هي وسيلة اليها واذا كان اهلا للحكم والسبب
وهو احتمال الضرر وهو يندفع لان في القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل الاصابة
بمباشرة الولي مع نفع البيان وتوسع طريق الاصابة فان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل
بمباشرة الولي كالاثر وتوسيع طريق توفر المنفعة بحصوله له بمباشرته ومباشرة الولي وذلك نفع
له من ان يستبد احد الطريقين لا محالة وحل المقتضي والنفع المانع وحصل زيادة نفع فيلحق
بما هو محض نفع فوجب القول بصحته وذلك لانه يملك هذا النوع من التصرف برأي الولي
بطريقين احدهما ان قصور رأيه يجبر برأي الولي ويلتحق به بالبالغين فصار ذلك زوالا
للمانع كزواله بالبلوغ وهذا مختار ابي حنيفة رحمه الله الا يرى انه صح بيعه بغبن فاحش
من الاجانب كما يصح ذلك من غيره من البالغين او منه بعد البلوغ والولي لا يملكه وذلك
باعتبار ان نقصان رأيه جبر برأي الولي فصار كالبالغ والثاني وهو مختار الصاحبين

ان انضمام رأي الولي شرط الجواز لازالة المانع وعموم رأي الولي كخصوصه ومعنى عموم رأيه
وخصوصه ان الولي اذا اذن للصبي اذناً عاماً ودخل تحته كل تصرف صدر عنه وهو المعني عنه
بالرأي العام واذا باشر بنفسه كان ذلك رأياً خاصاً وقيل معناه ان الولي اذا تصرف بنفسه كان
مختصاً فسمي خاصاً واذا تصرف الصبي برأي الولي كان رأيه عاماً لتعديه الى غيره ويمكن ان
يقال اذا تصرف الصبي برأي الولي انضم رأي الصبي اليه فصار كان له فردين فسمي عاماً
واذا كان رأيه العام كخاصه يجب ان كان الولي باشر بنفسه ولو باشر بنفسه لم يملكه
بالغبن الفاحش مع الاجانب فكذا اذا باشر الصبي برأيه لا يملكه بالغبن الفاحش
مع الاجانب وكذا اذا باشر الصبي برأيه لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي
يوضحه ان الغبن الفاحش كالهبة ومن لا يملك الهبة من ماله لا يملك التصرف بالغبن الفاحش
والصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك الغبن الفاحش لان اذنه لدفع الضرر لا للاضرار به
والجواب لابي حنيفة ان التصرف بالغبن تجارة والذي يجب به النفع فيدخل تحت الاذن
بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصبي مطلقة بل مقيدة
بشرط الانفع والاصلح ولا يبعد ان لا يصلح تصرف من الولي ويصلح من الصبي كالاقرار بالدين
او العين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب
الناس ليحصل مقصود من الربح في تصرف آخر فكان هذا والغبن اليسير سواء وروي عن ابي
حنيفة رحمه الله ان التصرف بالغبن الفاحش مع الولي روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار
كالبالغ بانضمام رأيه فلم يفرق بين المعاملة مع الولي وغيره وعلى هذه الرواية لا يحتاج الى تكلف
لانها اصل القاعدة وفي رواية اخرى رده لشبهة النيابة وبيان ذلك ان الصبي في الملك
اصيل لا محالة لانه مالك حقيقة وفي الولاية اصيل من وجه دون وجه اما انه اصيل من وجه فلان اصل
العقل له والولاية ثابتة ومن هذا الوجه شبه تصرفه تصرف الملاك واما انه ليس باصيل من وجه
فلانه ليس له وصف الولاية لان فيه خللا يجبر برأي الولي فثبت شبهة النيابة كانه نائب عن الولي فيعتبر
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش لان فيه تهمة ان الولي اذن له ليحصل مقصوده
لا للنظر له وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي او مع الولي
بمثل القيمة وعلى الاصل الذي ذكرنا ان ما فيه احتمال الضرر لم يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن
الولي قلنا في العبد المحجور اذا قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره لم يلزمه العهدة اي الاحكام
التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لان في الزامها ضررا
واذن له المولى لزمته لان الضرر يندفع باذنه وفي بعض النسخ وباذن الولي وحينئذ يكون
المراد من المحجور الصبي المحجور وهو الموافق للمكان لان بناء مسألة العبد على الاصل المذكور
بالتقرير الذي مر آنفا غير مستقيم قال رحمه الله واما اذا اوصى الصبي بشيء
من وصايا البر فمطلق وصيته عندنا وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث
الابوين انه شرع في حق الصبي وفي الاستغناء الى الاجانب ترك الافضل لا محالة الا انه مشروع في



حق الصغير فكذلك هذا اختلف العلماء في وصية الصبي فاهل الحجاز يجوزون ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي
لانها نفع محض يحصل به الثواب عند استغنائه عن المال بالموت ولا يحصل ذلك لغيره ولان الوصية اخت الميراث
والصبي في الارث عنه كالبالغ فكذا في الوصية بخلاف هبته وصدقته حال حيوته لانه يتضرر بزوال ملكه
في حال حاجته وقد اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام يافع وهكذا نقل عن الشعبي وشريح وعندنا
وصيته باطلة وقوله من وصايا البر اتفاقي لان وصيته مطلقا باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده
لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا في الاصل ويعتبر
بازالته تبرعا حال حيوته وحصول النفع الاتفاقي باعتبار مصادفة الازالة حالة الموت غير
معتبر كما لو باع شيئا اشرفت على الهلاك مع انه نفع محض لا يصح لكون البيع في اصله محل الضرر
والنفع الاتفاقي غير معتبر وكما لو باع شاة باضعاف قيمتها وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما
لو طلق امرأته الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لان اصل التصرف من المضار وهذا
لان في اعتبار الجزئيات حرجا فيعتبر كل باب باصله تيسيرا ولئن سلمنا ان في الوصية نفعا لها
وهو حصول الثواب لكنها بطلت لادائها الى ترك ما هو الافضل منها وهو الميراث لان الميراث
شرع نفعا للمورث والارث افضل من الوصية ففي الاستغناء بالوصية ترك الافضل لا محالة اما ان الارث
شرع نفعا للمورث فلانه شرع في حق الصبي وما ليس بنفع فليس بمشروع له واما انه افضل فنقل الملك
الى اقاربه عند استغنائه ونقل الملك الى اقاربه عند استغنائه اولى من النقل الى الاجانب لاشتماله
على صلة الرحم قال صلى الله عليه وسلم لسعد لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس وترك الافضل ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا وفيه بحث اما اولا فلانه في الانتقال الى الاجانب
لو كان ترك الافضل لما جاز في حق البالغ واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان
ترك الافضل الى غيره ضرر كما هو المتنازع وذلك غير جائز واما ثانيا فلان النبي عليه السلام قال
لسعد الثلث كثير وهو اجازه مطلقا في حق الوصية بالثلث مبينا ولم يفصل ههنا الصبي والبالغ
والجواب عن الاول ما ذكره الشيخ بقوله الا انه مشروع في حق البالغ كما شرع له الطلاق في النكاح
ولم يشرع في حق الصغير فكذا هذا وتحقيقه منع الملازمة فان اعتبار عدم المشروعية في
الصغير لا يستلزم عدمها في البالغ فان البلوغ له احكام ليست لغيره باعتبار كمال الاهلية عنده
كشرعية الطلاق للبالغ دون الصغير وعن الثاني بان القياس عدم جواز الوصية اصلا لما ذكرنا
لكن استحسن ذلك بالاثر في سعد والحق به من في معناه من البالغين والاستحسان بالاثر
ليس بقابل للتعليل لما مر والصغير ليس في معنى البالغ من كل وجه فيلحق به وما روي
عن عمر رضي الله عنه ان الغلام كان بالغا لكنه قريب العهد بالبلوغ وسمي يافعا مجازا وقول
الشعبي وشريح ليس بحجة اما عند من لا يرى تقليد التابعي فظاهر واما عند غيره فلاحتمال
ان يكون ذلك بناء منهم على قول عمر رضي الله عنه وقد عرفت تأويله قال رحمه الله
ولذلك قلنا لا يجوز ان يخير الصبي بين ابويه بعد الفرقة لانه من حسن اما يرد دين

الضرر والنفع والغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة والولي في موضع النزاع ليس بولي
فبطل اختياره لهذا ولان ما تردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي بنفسه قلنا اذا وقعت الفرقة
بين الزوجين وبينهما ولد لا يجوز ان يخير الصبي بين ابويه بل الحضانة للام حتى يستغني عنها بان ياكل
وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده ثم يدفع الى الاب اذا كان الولد ذكرا وان كانت انثى فهي لها
حتى تحيض ثم تدفع الى الاب وقال الشافعي حق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان ثم يخير الولد بينهما
فايهما اختار يكون عنده سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
خير غلاما بين ابوين ولنا ان التخيير من جنس ما يتردد بين النفع والضرر بل جانب الضرر متعين
لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من يدعه يلعب ولا يواخذه بالاداب لا يقال
تحقق الضرر بفعل الغير لا باختياره لان اختياره علة العلة فيضاف اليه ثم حكمها الله فان قيل الضرر
يندفع باذن الولي فيصح اختياره برضى الولي كالبيع اجاب الشيخ بان الولي في موضع النزاع ليس بولي
وهو الموضع موضع النزاع لان الام تنازعه فالولي بالاختيار على ما النفع لا للصبي فبطل اختياره كالجار
واما ما روي انه صلى الله عليه وسلم دعا لذلك الغلام فقال اللهم سدده فببركة دعائه صلى الله عليه وسلم اختار من هو الانفع
له ومثله لم يوجد في حق غيره فلا يكون مثله فلا يخير قال رحمه الله وقد خالفنا الشافعي رحمه الله في هذه
الجملة خلافا متناقضا لا يستقيم على شيء من اصول الفقه وكفى به حجة عليه ولم يعتقد خلافه لانه قد قال بصحة
كثير من عباراته في اختياره احد الابوين وفي الايصاء في العبادات وقال بلزوم الاحرام الاحرام من غير نفع
وابطل الايمان وهو نفع محض وليس لفقه في شيء من ذلك الا شيء موضوع وهو ان كل من كان موليا عليه
لان احدهما سمة العجز والثاني اية القدرة وهما متضادان فاجرى هذا الاصل في الفروع وطرده بلا فقه
معقول فقال لا يصح اختياره احد الابوين ولا يصح اختيار الولي عليه وكذلك قبول الهبة في قول صحيح منه
دون الولي وفي قول عكسه ولا فقه فيه لانه لم يجعل الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي وعندنا لما كان قاصر
الاهلية صلح موليا عليه ولما كان صاحب الاهلية صلح وليا فمتى جعلناه وليا لم نجعله موليا عليه واذا
جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن الاحتمال وهو راجع الى توسيع طريق الاصابة
وذلك هو المقصود لان المقصود من الاسباب احكامها فوجب احتمال هذا التردد في السبب لسلامة
الحكم على الكمال وانما الامور بعواقبها ثم خالفنا الشافعي رحمه الله في جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافا
متناقضا لا يستقيم على شيء من اصول الفقه فلم يعد خلافه وبيان خلافه المتناقض انه اعتبر عبارة الصبي
فيما فيه عهدة ومضرة ولم يعتبرها فيما هو نفع محض عاجلا واجلا وذلك لانه اعتبر صحة عبارته في
اختيار احد الابوين وقد تبين ان فيه مضرة وكذا اعتبرها في الايصاء وفيه مضرة لادائه الى ترك الافضل
وفي العبادات صحح عبارته حيث قال الصحيح صلوته وصحتها موقوفة على صحة عبارته فان التحريمة والقراءة
والاذكار عبارات وصحح صحيحه منه كالبالغ وقال بلزوم الاحرام حتى يلزمه المضي عنده ولو ارتكب
محظورا احرامه لزمه الجزاء عنده وليس في ذلك نفع بل ضرر محض وابطل الايمان اي عبارته
في الايمان حيث لم يحكم باسلامه مع انه نفع محض كما مر وليس ذلك منه باعتبار النظر الى المعنى

ابطل ايمانه



الفقه المودع في كل مسئلة بل الفقه رأسا موضوع ليس براجع الى اصل وهو ان ما يمكن حصوله من المنافع بمباشرة
الولي لا يعتبر عبارته فيه وما لم يمكن حصوله الا بمباشرة الولي يعتبر عبارته فيه فقال لان من كان موليا عليه
في شيء لم يصلح وليا فيه لان احدهما وهو كونه موليا عليه سمة العجز والثاني وهو كونه وليا اية القدرة وهما
اي كونه عاجزا وقادرا في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان في شخص واحد بالنسبة الى شيء واحد واجرى
الشافعي هذا الاصل في الفروع وطرده بلا معنى معقول فقال يصح اختيار الابوين لان تمييز هذا
الاختيار لا يحصل له بمباشرة الولي بل انما كان مباشرته انفع لاختياره من فيه صلاح الصبي من ترك اللعب
والاشتغال بالعلم او الصنعة بخلاف الصبي فانه يختار من يدعه للهو واللعب وكذلك قال يصح
قبول الهبة من الصبي اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك مباشرته واذا ملك بنفسه لا يملكه الولي
عليه وفي قول منه انه يصح من الولي كالبيع ولا يصح منه ولا فقه فيما ذكر في الجواب في هذه المسائل
بل لانهم بين الحصر الى القاعدة المذكورة على دليل ينشأ في الصبي يدل على صحة عبارته او عدمها
واما علماؤنا رحمهم الله فقالوا ذلك على دليل فيه فانهم قالوا لما كان الصبي قاصر الاهلية صح موليا عليه ولما
كان صاحب اصل الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولم نقل بالجمع منهما حقيقة لان المراد بكونه
وليا وموليا عليه احتمال ذلك على سبيل البدل فمتى جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه واذا جعلناه موليا
عليه لم نجعله وليا مثلا اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله فيه تبعا لاحد ابويه واذا جعلناه مسلما
بتبعية احد ابويه لم نجعله مسلما باسلام نفسه والجمع بينهما على هذا الوجه غير مستحيل واذا كان كذلك لكن
ليس كل ما ليس بمستحيل واجب الاعتبار فلا بد للعقيق في الباب ما كان راجعا الى نفع الصبي من النفع
اشار اليه على ذلك بقوله وهو ان هذا الجمع الذي هو على سبيل الاحتمال وسماه التردد راجع الى توسيع طريق
نيل الحكم وطريق الاصابة وتوسيع الاصابة هو المقصود منها اما انه راجع الى توسيع طريق النيل فلحصول
التصرف بمباشرته وحصوله بمباشرة وليه والتحصيل بمباشرتين اوسع منه بمباشرة واحدة
واما ان توسيع طريق الاصابة هو المقصود فلان المقصود من الاسباب احكامها لا ذواتها
كما نقل غير مرة فيتبين ان هذا التردد راجع الى المقصود وان هذا المقصود نفع للصبي يحصل
حمل التردد في السبب باحتمال حصول التصرف بمباشرته او بمباشرة وليه في غير تعيين احدهما لسلم
الحكم وهو النفع على الكمال اي على كلا التقديرين بلا تردد فان الامور بعواقبها وغاياتها وغاياتها هاهنا
ان يحصل المنافع بلا تردد وسع طريقه وان كان في سببه تردد قال رحمه الله باب
الامور المعترضة على الاهلية العوارض نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه
نوعان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر واما الذي من
غيره فالاكراه بما فيه الجاء وما ليس فيه الجاء لما فرغ من بيان الاهلية وما يتصل بها مما ينبني عليها
شرع في بيان ما يعترض عليها فيمنعها عن النفاذ حاجا لها وهو انواع منها ما يزيل الاهلية بالوجوب
كالموت ومنها ما يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء ومنها ما يوجب تغيرا في بعض الاحكام على ما سياتي

الامور المعترضة على الاهلية

ان شاء الله والعوارض جمع عارضة اي آفة او خصلة عارضة من عرض له كذا اي ظهر له امر يصده عن المضي على ما
كان فيه وتسمية هذه الامور عوارض لمنعها الاحكام التي يتعلق بالاهلية ولهذا سمي السحاب عارضا لمنعه اثر
الشمس وشعاعها ولهذا لم يذكر الشيب والكهولة ونحوهما في العوارض لعدم تغير الاحكام بها والعوارض
نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو المنسوب الى صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ونسبته الى السماء تلويح
بخروجه عن قدرة العبد لان السماويات ليست مقدورة العبد فهو بالاستقراء احد عشر نوعا الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت وللقائل ان يقول التقسيم اذا ذكر
اما غير حاصر او بعضها متداخل فان الحمل والارضاع والشيخوخة تغير بعض الاحكام ولم يذكر منها فان ترك
لدخولها تحت المرض فالاغماء والجنون كذلك فكانت متداخلة والا لم يكن التقسيم حاصرا واجيب بانهما
وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانها فافردها بالذكر وانما عد الصغر منها وان
كان باصل الخلقة لانه زائد على ماهية الانسان واما المكتسب وهو ما فيه اختيار للعبد فهو نوعان
ما يكون منه اي يمكن ان يكون فيه العارض وما يكون من غيره اما الاول فبالاستقراء سبعة انواع الجهل والسكر
والهزل والسفه والخطأ والسفر وعد الجهل منها وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا لانه زائد على ماهية الانسان ولما كان العبد قادرا على ازالته عد من المكتسب وان لم
يكن فيه اختيار بخلاف الرق فان العبد وان كان قادرا على ازالته بالاسلام لكنه في الاصل جزاء على
الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية فكان سماويا وانما قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في
العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيرا في الاحكام من المكتسب وقدم الصغر في تعداد
السماوية والجهل في تعداد المكتسب لانهما ثابتان في اول احوال الادمي قال رحمه الله
اما الجنون فانه في القياس مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة فينعدم به الاداء فينعدم
الوجوب لانعدامه لكنهم استحسنوا فيه اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا والحقوه بالنوم والاغماء ذكر
لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه
لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا واختلفوا فيه فقال ابو يوسف رحمه الله اذا كان عارضا غير اصلي
ليلحق بالعوارض فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فافاق صار في معنى الصبي اذا بلغ وقال محمد رحمه الله
هما سواء واعتبر حاله فيما يزول عنه ويلحق باصله وهو في اصل الخلقة متفاوت بين جنون مديد وقصير
فيلحق هذا الاصل في الحكم الذي يستوجبه بالعارض وذلك في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ
شهر رمضان لما ذكر الجنون في تفصيل السماوية وان كان في محلها متاخرا عن الصغر لان حكم
الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدمه ليمكنه الحاق الصغر به والجنون بديهي التصور وقد عرفه
بعضهم بقوله انه آفة سماوية باعثة للانسان على افعال تنافي مقتضى العقل مطلقا في غير ضعف في عامة
الحواس فبقوله سماوية خرج المكتسب وبقوله باعثة للانسان على افعال تنافي مقتضى العقل خرج الصغر
والنسيان والنوم والاغماء والرق والحيض والنفاس والموت وخرج العته بقوله مطلقا
فان افعاله تارة مثل افعال العقلاء وبقوله في غير ضعف في عامة الحواس المرض فان بعض الامراض



كالصرع وغيره قد يكون باعثا على خلاف مقتضى العقل وسببه اما نقصان جبل عليه فاته كبعض الاكمه
ولسان الاخرس واما معنى عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل للدماغ كرطوبة مفرطة او يبوسة متناهية
فانه في القياس مسقط العبادات كلها لانه ينافي القدرة وما ينافي القدرة ينافي الخطاب واذا انتفى
الخطاب انتفى وجوب الاداء واذا انتفى وجوب الاداء انتفى نفس الوجوب كما مر غير مرة ولا فرق
في ذلك بين قليله وكثيره وهو قول زفر والشافعي حتى ان المجنون اذا افاق في بعض الشهر لا يجب عليه
قضاء ما مضى كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم في خلال الشهر وكذا لو افاق قبل تمام يوم وليلة
في الصلوة لم يجب عليه قضاء ما فاته لكنهم اي العلماء الثلثة استحسنوا انه اذا زال قبل الامتداد
فجعلوه عفوا اي ساقط الاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء والنوم والاغماء جعلا كانهما لم يوجدا
اصلا في حق ايجاب القضاء في كل عبادة لا يؤدي اداؤها الى الحرج بعد زوالهما فكذلك الجنون
الذي لم يمتد باعتبار ان كل واحد عارض زال قبل الامتداد وذلك اي كون الجنون مسقطا
للعبادات قل او كثر في القياس وغير مسقط لها في الاستحسان اذا قل لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء
كان القياس فيه سقوط الاداء واستوضح منافاته الاهلية بقوله الا يرى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه
لانه يوجب بطلان الاهلية والالتحاق بالبهائم ولهذا كان نسبتهم الى الجنون كفرا لكنه اذا لم يمتد لم يكن
موجبا للحرج على ما قلنا في باب الاهلية من انه اذا لم يستغرق شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال كله ثم
انهم بعدما اتفقوا على جنون معفو بعد الامتداد اختلفوا فيه باعتبار انه مطلق الجنون او جنون
خاص فذهب ابو يوسف الى ان الجنون المعفو هو الملحق بالنوم والاغماء في وجوب القضاء
عند زواله قبل الامتداد هو الجنون الذي عرض بعد البلوغ فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فزال في
خلال الشهر مثلا صار هذا المجنون في معنى الصبي اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء
ما مضى وهذا لانه ملحق بالنوم والاغماء العارضين فما لم يكن الجنون عارضا لم يوجد المعنى الموجب
للالحاق فلا يصح الحاقه بهما وقال محمد هما سواء والجنون الملحق بالنوم والاغماء مطلقه واعتبر حال
الجنون الاصلي اعني امتداده وعدم امتداده في الواجب الذي يزول عنه وجعل امتداده في
كل عبادة بحسبها كما بيناه وبين مساواتهما بقوله ويلحق يعني محمدا يلحق هذا الجنون الاصلي باصله اي
باصل الجنون وهو كونه عارضا فان الاصل فيه ان يكون عارضا والجبلة سالمة عن الآفات فكان
امرا عارضا وبهذا الاعتبار لا فرق بينهما ثم ذكر الفرق بينه وبين الصبا في الالحاق اي بين قوله
وهو اي الجنون الاصلي في اصل الخلقة متفاوت بين جنون مديد يوجب سقوط الواجبات وقصير
لا يوجب ذلك بخلاف الصبا فانه ممتد مسقط العبادات واذا كان متفاوتا فيلحق هذا الاصل
وهو الجنون الاصلي في الحكم الذي يستوجبه بالعارض فلم يعتبر وصف الاصالة ليلحق بالصبا وذكر
ان الالحاق بالعارض في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحق بالعارض
الذي زال قبل الانسلاخ ولا يخفى اغلاق الشيخ عبارته في هذا الموضع وقد روي في المبسوط
وفتاوى قاضي خان وعامة الكتب الاختلاف على عكس ما ذكره الشيخ فان المحفوظ عن محمد عدم

قضاء ما مضى اذا الخطاب يتوجه الآن فكان كالصبي يبلغ ولعل ما ذكره الشيخ هو وجه قياس ابي يوسف
وما ذكره غيره هو الاستحسان فان هشاما روى عنه انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكني استحسن
فاوجب عليه قضاء ما مضى لان الاصلي لا يفارق العارضي وذكر في طريقة الى المعين ان في ظاهر الرواية
لا فرق بين الاصلي والعارضي وروى ابن سماعة عن محمد انه جعل الذي بلغ مجنونا كالصبي
والكافر وليس فيه رواية عن ابي حنيفة واختلف المتاخرون فيه على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه
قضاء ما مضى قال رحمه الله وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات فاما في الصلوات
فبان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله ليصير ستا فتدخل في حد التكرار واقام
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت فيه مقام الصلوة تيسيرا فاعتبر الزيادة بالساعات
وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت الا بالحول وفي الزكوة
بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله واقام ابو يوسف رحمه الله اكثر الحول مقام كله فيها عند على التيسير
والتخفيف فاما الاصل فيه هذا الحد وهو اصلي كان على الاختلاف لانا قد ذكرنا ان علة سقوط الواجب
مع وجود الجنون امر استحساني اذا لم يفض الى الحرج والحرج انما هو بالكثرة والعبادات تختلف
بحسب الاوقات فالامتداد الموجب للحرج يعتبر بحسب استغراقه وقت كل عبادة فاما في الصلوات فبان
يزيد على يوم وليلة ليدخل في حد التكرار واختلفوا في ذلك فقال محمد باعتبار الصلوات بان يصير ستا
لان التكرار يتحقق به واقام ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت في دخول الصلوة في حد التكرار
مقام الصلوات تيسيرا لانه سببه والسبب يقام مقام المسبب في حق صاحب العذر كما في السفر
اقيم مقام المشقة فاعتبر الزيادة على يوم وليلة بالساعات وفائدة الخلاف يظهر فيمن جن بعد طلوع
الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل وقت العصر فعند محمد يجب عليه القضاء لان الصلوات
لم يصر ستا وعندهما لا قضاء عليه لانه في حساب الساعات اكثر من يوم وليلة واما في الصوم فالامتداد
بان يستغرق الجنون شهر رمضان والتكرار فيه غير معتبر لان التكرار لا يثبت الا بالحول واعتباره
يفضي الى زيادة التابع على الاصل وهو غير جائز وبيان ذلك انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في
الصلوات تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستغراق الجنس وانما يصار الى المؤكد
اذا لم يرد المؤكد على الاصل ويساويه وفي باب الصوم يزداد اذا باتي وظيفة اخرى ما لم يمض
احد عشر شهرا يزداد ما شرع تابعا على ما شرع اصلا وهو فاسد ونوقض بزيادة الغسل مرتين على
المرة في الوضوء فانها شرعت لتاكيد الفرض وقد زادت على الاصل واجيب بانها لم يشرع
لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل
الفرض ويجوز ان يكون معنى كلامه لان ذلك لا يثبت الا بالحول انه مدة مديدة جدا يستوعب فيه الحر
الحيوة والممات فقي اعتباره حرج واما الامتداد في الزكوة فبان يستغرق الحول عند محمد
وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة والمروي عن ابي يوسف في الامالي قال ابو اليسر وهذا اصح لان
الزكوة لا تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وفي فيه نظر لان بدخول السنة الثانية لا تجب الزكوة





مالم يكمل الحول ولان التكرار فيها ليس بمعتبر كما في الصوم وروى هشام عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول
مقام كله في امتداد الجنون لان تكمل وقتها وان كان الحول لله انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرا و
تخفيفا لانه اقرب الى سقوط الواجب كان اعتبار الوقت في الصلوة اشبه للاكثر ونصف السنة عنده
ملحق بالاقل فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرناه في كل عبادة فلا يخلو اما ان يكون اصليا
او عارضيا فان كان الاول فهو على الاختلاف المذكور في باب الصلوة والصوم وبيانه ما اذا بلغ الصبي
مجنونا وهو مالك للنصاب فزال الجنون بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ فعليه الزكوة
عند محمد رحمه الله لانه لا يفرق بين الجنون الاصلي والعارضي ولا تجب عند ابي يوسف بل يعتبر الحول من وقت
الافاقة وان كان الثاني فزال بعد ستة اشهر وجبت الزكوة بالاجماع قال رحمه الله وقد بينا في
ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لانه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الواجب وهو الثواب في الآخرة
اذا احتمل الاداء الا يرى ان المجنون يرث ويملك وذلك ولاية الا انه يعدم الاداء فينعدم الوجوب عليه
بناء عليه ولهذا قلنا ان المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال لانه اهل لحكمه على ما قلنا و
اذا ثبت الاهلية كان هذا العارض من اسباب الحجر والحجر عن الاقوال صحيح فيفسد عباراته وقلنا
بانه لم يصح ايمانه لعدم ركنه وهو العقد والاداء ايضا فلم يكن محلا الا ان عدم الحكم لعدم الركن ليس من
باب الحجر ولكن الايمان مشروع في حقه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كذلك قال في الجامع فلم يصح التكليف
بوجه الا في حقوق العباد فان امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون دفعا للظلم
بقدر الامكان وما كان ضررا يحتمل السقوط فهو غير مشروع في حقه وما كان قبيحا لا يحتمل العفو
فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه قوله هذا تمهيد لما يبنى عليه من مسائل الحجر وغيرها وقد
بين الشيخ في اخر العلل الطردية وفي باب بيان الاهلية ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب
اذا احتمل الاداء الا ان ينعدم الاداء فينعدم الوجوب بناء عليه واداء المجنون يحتمل ثبوت
الوجوب اما انه لا ينافي اهلية الوجوب فلانه لا ينافي الذمة لثبوتها لكل مولود ولهذا يرث ويملك
ويملك وكل واحد من الارث والملك ولاية لانه استيلاء على المحل شرعا ولا ولاية بلا ذمة واما
ان الاداء منه يحتمل فلانه يتصور منه بالاقامة في الوقت وخلفه هو القضاء بالاقامة خارج الوقت
وذلك كاف للوجوب كما في الاغماء ولهذا اذا نوى الصوم ثم اصبح مجنونا يصح صوم ذلك
اليوم منه ولذلك لا ينافي حكم الوجوب وهو الثواب في الآخرة واذا كان كذلك فلا يكون منافيا
لاهلية الوجوب فقوله اذا احتمل الاداء ظرف لقوله لا ينافي اهلية الوجوب وقوله الا ان
يتعلق بقوله لا ينافي الذمة وقوله الا ان ينعدم استثناء منقطع متعلق بقوله لا ينافي
اهلية الوجوب ولهذا اي ولما قلنا انه لا ينافي اهلية الوجوب قلنا ان المجنون يؤاخذ بضمان
الافعال في الاموال حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان على الكمال كما يجب على العاقل
لانه اهل لحكم وجوب المال وهو الاداء على ما قلنا ان المال هو المقصود في حقوق العباد
لا الفعل وهذا المقصود يحصل باداء نائبه فكان من اهله واحترز بقوله على الكمال عن

عن ضمان الافعال في الانفس فانه لا يجب عليه القصاص لان موجب القتل على الكمال ويجب الدية على العاقلة
واذا ثبت الاهلية كان هذا العارض يعني الجنون من اسباب الحجر عليه فيما يصح الحجر عنه والحجر عن الاقوال
صحيح لان اعتبارها بالشرع مجنونا ان لا يعتبرها الشرع بمعارض نفوذ بلا شرط الاعتبار
فيفسد عباراته فلا يصح اقاريره وعقوده وغيرهما مما يتعلق بالعبادة لان شرط اعتبار
الكلام العقل والتمييز وبالجنون يفوت ذلك فلا يمكن اعتباره بخلاف الافعال فانها
توجد حسا مردا لها فلا يتصور الحجر عنها والمراد من الحجر ههنا اخراجها من حيز الاعتبار اصلا
فكان اطلاقه بطريق المجاز ولهذا لو عقل المجنون باجازة المولى لا يصح بخلاف الحجر في اقوال
العبد والصبي فانها صادرة هناك عن عقل فيجوز ان يصح حتى ينفذ باجازة المولى والولي
فاطلاقه فيهما بطريق الحقيقة ويشير الى هذا قول الشيخ وقلنا لا يصح ايمانه اي ايمان
المجنون لعدم ركنه وهو عقد القلب والاداء الصادر عن عقل لم يكن حجرا اي حقيقة لان
عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر يعني الحجر الحقيقي فان نظائره قوله والحجر عن الافعال
صحيح بمنزلة عباراته يدل على انه محجور عن الايمان وقد ذكر في باب اهلية الاداء ان الشي اذا
وجد حقيقته لم ينعدم الا بحجر الشارع وذلك في الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل
غيره فكان ذلك تناقضا فدفع ذلك بان المراد من الحجر ههنا عدم الحكم لعدم الركن
وليس ذلك من الحجر الممنوع في شيء وكذلك الحكم في سائر عباراته فانها غير معتبرة اصلا لفوات
عن يعقل قوله ولكن الايمان متعلق بقوله لم يصح ايمانه اي ايمانه لنفسه لم يصح لعدم ركنه لكنه يصح
تبعا لابويه لان العقل ليس بشرط له والاهلية موجودة لما مر كذلك ذكره في الجامع الكبير فلم يصح
التكليف اي لما كان ايمانه من حيث عبره صحيح ومن صحيح لم يصح تكليفه ايضا الا لذلك فلم يصح
تكليفه باعتبار ايمان نفسه بوجه من الوجوه اي سواء كان بالغا او غير بالغ لان صحة التكليف مبنية
على العقل وقد عدم ويصح تكليفه بالايمان بتبعية الابوين باعتبار حقوق العباد
لاحتياجهم اليها وبيانه في نصراني زوج ابنه النصراني نصرانية ثم اسلمت يعرض الاسلام
على الابوين لان المجنون لا ولاية له والتاخير مبطل حقها وفي ذلك ضرر لها والامساك بالاصل وهو
الاسلام بنفسه متعذر فوجب النقل اي ما يخلفه وهو الاسلام باسلام تبعا لابويه صيانة
للحقين ودفعا للظلم بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يعرض الاسلام على
ابيه بل يؤخر حتى يعقل كما في الصبي والاستحسان اولى لان البلوغ له غاية معلومة فيما لتاخير
لا يلزم ابطال الحقين وما كان ضرر احتمل السقوط كالعبادات والحدود والكفارات
فغير مشروع في حق المجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات فبعذر الجنون المسقط
للعقل اولى وكذلك الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار المحض وما كان قبيحا
لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه تبعا لابويه حتى القول بردته في حق الابوين بعد
تحققه منهما واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين وهذا اذا بلغ مجنونا





وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب والعياذ بالله فان تركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه
لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام مستفاد منها فاذا بطل من جهتهما لم يبطل من جهة دار الاسلام لانه كالخلف عنهما
ولو بلغ عاقلا ثم جن ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب لا يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان
فلا يصير تبعا بعد ذلك بحال وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع احدهما بحال لانه صار اصلا
في الايمان بتعدد سببه فلا ينعدم ذلك باسباب اعترضت فبقي مسلما كما قال رحمه الله واما الصغر
في اول احواله فمثل الجنون ايضا لانه عديم العقل والتمييز واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية
الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية
الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا آمن في صغره لزمه احكام بنيت بناء على
صحة الايمان ومن جعلت تبعا للايمان الفرض ولذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا
ولو كان الاول نفلا لما اجزئ عن الفرض ووضع عنه التكليف والزام الاداء وجملة الامر ما قلنا ان
يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن
كل عهدة تحتمل العفو ولذلك لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمانه عنه بالكفر والرق لان الرق
ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد
جزاء والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال ومشوبة يتوقف لزومها على راي الولي ولما كان
الصبا عجزا صار من اسباب ولاية النظر قطعا ولا بد من الاعتبار لهذا الصغر وهو عبارة عن
مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ له احوال فاما في اول احواله فمثل الجنون لان
الصغير عديم العقل والتمييز فسقط منه ما سقط عن المجنون لانه ادنى حالا من المجنون واما اذا عقل
فقد اصاب ضربا من الاهلية يعني بها اهلية الاداء لكن الصبا مع ذلك اي مع اصابته ضربا من الاهلية
عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ في حقوق الله كالعبادات والحدود والكفارات
ولا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لدوام
موجبه ودوام الوهية لكن العبد يعذر اذا لم يكن له قدرة وعقل فاذا اداه الصبي كان فرضا
لا نفلا لعدم تنوعه الى فرض ونفل كما مر واستوضح الشيخ وقوعه فرضا بقوله الا ترى انه اذا امن
في صغره لزمه احكام بنيت تبعا للايمان كحرمان الارث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه
وغير ذلك وهذه الاحكام تابعة للايمان الفرض فدل على وقوعه فرضا قيل قوله جعلت تبعا للايمان
الفرض تاكيد لا انه بيان نوع منه لانه غير متنوع لما ذكرنا ومنهم من قال لانه لا يفعل المقصود على ما يظهر بالتامل
والنظر هو انه اراد بذلك كما قلنا ان اصل الوضع فان المؤمنين الذين لزمهم الاحكام المذكورة كانوا بالغين
في الاغلب فان ايمان الصبي وترك دين ابائه مع كونه بين اظهرهم نادر ولذلك اي ولكونه
وقع فرضا اذا بلغ الصبي ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزئ
عن الفرض واللازم باطل لعدم الحكم بالارتداد فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفل لا يتادى في
حال الفرض فلا ينوب عنه كالمصلي في اول الوقت ثم بلغ في اخره لا ينوب المؤدي عن الفرض

واللازم باطل لعدم الحكم بالارتداد فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفل ادنى حالا من الفرض
ولمانع ان يمنع الملازمة مستندا باحرام الفقير فانه نفل وينقلب فرضا وبالوضوء قبل الوقت
فانه ينوب عن الوضوء الفرض في الوقت والجواب ان الاحرام والوضوء من الشروط والشروط يراعى
وجودها لا وجودها قصدا بخلاف الايمان فانه راس الطاعات فلا يجوز ان يحصل غير مقصود
تبعا للغير قلنا وضع عنه التكليف اي ايجاب اداء الايمان ففعله ولزوم الاداء تغير بالعطف
للتكليف لان ذلك بالخطاب ولا خطاب في حقه وجعل الامر فيه اي القول الكل وحاصلا ذكره ما قلنا
ان العهدة عنه موضوعة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبي من اسباب المرحمة طبعا لميل
الطباع السليمة الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا الحديث
والعفو رحمة فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ووجوب الاداء يحتمل العفو و
السقوط عن البالغ فان من لم يصادف وقتا يتمكن فيه من الاقرار وصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع
وكذلك لو اكره على الكفر وتقيد بقوله يحتمل العفو احترازا عن الردة وعن حقوق العباد فانها محرمة
لا يمتنع الضمان فيهما كما تعلم وهذا في حق الاقرار واما وجوب الاعتقاد فان سياق كلامه يدل
على سقوطه فان في الايجاب عليه نوع عهدة وهو لزوم عقاب الاخرة بتركه ولذلك ولكون الصبي سببا
للعفو عن كل عهدة يحتمله لا يحرم الصبي الميراث بقتل مورثه عمدا او خطا لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو وباعذار كثيرة فسقط بعذر الصبا فجعل كان مورثه مات حتف انفه بخلاف الدية لانها لا تجب
لعصمة المحل وهذا دليل لوجوبها عليه قوله ولا يلزم عليه حرمانه عنه جواب سوال يقرره لو كان عدم حرمان
الميراث بالقتل لكون الصبا مظنة المرحمة لزم عدم حرمانه ايضا بالكفر والرق واللازم باطل لثبوت الحرمان
بينهما والملازمة لان كلا منهما مانع من موانع الارث فلا تفرقة بينهما وتقرير الجواب لا يلزم ذلك لان عدم الحرمان
بالا سقاط الاهلية او الولاية لا يستلزم عدمه بابطالها فان الرق ينافي اهلية الارث لان الرقيق
مال مملوك فلا يكون مالكا فكان المالك في الحقيقة هو المولى وهو اجنبي عن الميت والكفر
ينافي اهلية الولاية قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية
قال الله تعالى اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية
فعدم الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية وفي الرق لعدم اهلية الاستحقاق وعدم
الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء وعقوبة فلا يمتنع بالصبا وللقائل ان يقول كلام
الشيخ مخالف لما في عامة الكتب فانه جعل الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سببه اتصال
الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فما وجه التوفيق ويمكن ان يجاب بان العامة كانهم
اعتبروا الولاية شرطا للاهلية كالحرية فجعلوا السبب الاتصال بالميت والشيخ راى
ان الشرط لا يستلزم المشروط وولاية الارث يستلزم الاتصال بالميت باحد الاشياء فجعلها
نفس السبب لعدم انفكاكها عنه ولما ذكر ان العهدة لا يلزم الصبي وكانت متنوعة الى
خالصة لا يلزمه وشوبه يتوقف لزومها عليه اراد الولي ذكر نوعيها تتميما للمراد وضم كلامه ببيان





كونه مجازاة اي اسباب ولا يتقى النظر له وقطع ولايته عن الاغيار قال رحمه الله واما ضمان ما يستهلك
من المال فليس بعهدة لكنه شرع جبرا العته بعد البلوغ بمنزلة الصبي مع العقل في كل الاحكام حتى انه
لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة لكنه
شرع جبرا وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع الخطاب عنه كما وضع عن الصبي
ويولى عليه ولا يلي على غيره في العته افة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلطا الكلام يشبه
بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره وحكمه بعد البلوغ حكم الصبي مع
العقل وكان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل والعته يشبه اخر احوال الصبا في وجود العقل
مع تمكن خلل فيه فالحق بالصبي العاقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا
مع العقل فيصح اسلامه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول
الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة كالصبا فلا يطالب بعد الوكالة
بتسليم المبيع ونقد الثمن ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراته واعتاق
عبده باذن الولي وبغير اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بلا اذن الولي لان كل ذلك من المضار فان
قيل لا نسلم ان العته يمنع العهدة لان المعتوه يلزمه ما يستهلكه من الاموال وفيه العهدة اجاب الشيخ
بان ذلك ليس من العهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما اتلفه من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون
المتلف صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد لتعلق بقائه وقيام
مصالحه به والصبا والعته لا يزيل حاجته عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المتلف بخلاف حقوق
الله تعالى فانها تجب ابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بعقود
فانها لا تجب بعقدها بالخروج كلاهما عن حد الاعتبار لتضمنه استلزام المضار فلم يجعل عقودهما اسبابا لتلك
الحقوق ويوضع الخطاب عنه فلا يجب عليه عباده ولا عقوبة كما وضع عن الصبي وعلى هذا عامة المتا
خرين وقال القاضي ابو زيد في التقويم حكم المعتوه حكم الصبا الا في حقوق العباد فانها لم
يسقط احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبي لانه وقت سقوط الخطاب ونفسه
نظر لانه نوع جنون اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه عقل قليل ونقصان العقل
اثره في سقوط الخطاب عن الصبي كالاثر في عدمه بالجنون في البالغ والخطاب سقط عن الصبي في اول
احواله وعن المجنون لمشابهة بينهما وفي اخر احواله فضلا ورحمة فسقط عن المعتوه لانه يشبه
فيه فيمتنع وجوب اداء جميع العبادات والمعتوه يولى عليه كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب
النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر ولا يلي على غيره لعجزه عن التصرف
لنفسه فلا يثبت له القدرة على غيره قال رحمه الله وانما يفترق الجنون والصغر
في هذا العارض غير محدود وقيل اذا اسلمت امراته عرض على ابيه الاسلام او امه ولا يؤخر
الصبا محدود فوجب تاخيره فاما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان لما جمع
الشيخ رحمه الله بين الجنون والصغر في اول احواله وبين العته وسبه في اخر احواله ذكر ما يفرقه

الفرق بين هذه الاشياء فقال وانما يفترق المجنون والصغير اي لا يفترقان الا في ان هذا العارض
يعني الجنون غير محدود وليس لزواله وقت معين ينتظر فاذا اسلمت امراته عرض على ابيه الاسلام او
امه ولا يؤخر العرض الى ان يعقل لان فيه ابطال حقها والصبا محدود فوجب تاخير العرض حتى
لو زوج النصراني ابنه لا يعقل نصرانية فاسلمت وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا على حاله حتى يعقل
لانه لا ضرر عليها في التاخير ولا فائدة في الحال اما عدم الضرر فلان عقل الصبي قريب وانه معهود
لاجراء الله تعالى العادة على ذلك واما عدم الفائدة في الحال فلان الصبي لا يقدر على الجماع فكان
التاخير اولى لان في التعجيل تفويت حقه فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما
فان قيل في العرض عليه الزام ما لم يخاطب به شرعا وذلك لا يصح اجيب بان عدم صحته اما ان يكون
باعتبار حق الله او حق العبد والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني ممنوع لتوجه الخطاب اليه بذلك
الاعتبار ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر
الى البلوغ كذا في الجامع فاما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال
حتى لو اسلمت امراة يعرض عليه في الحال كما يجب العرض على الصبي العاقل لان اسلامه صحيح كاسلام
الصبي العاقل نص عليه الشيخ في التقويم فحصل بهذا ان المجنون يساوي المعتوه والصغير
العاقل في وجوب العرض في الحال لكن في المجنون على وليه وفي الصبي العاقل والمعتوه على انفسهما
قال ــــــ رحمه الله واما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى ولكنه يحتمل ان يجعل
عذرا في حقوق العباد لا يجعل عذرا لان حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء وحقوق
الله ابتلاء لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة اما بطريق الدعوة مثل النسيان في الصوم
واما باعتبار حال البشر مثل التسمية في الذبيحة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب
الحق اعترض فجعل سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد ولان النسيان ليس بعذر من جهتهم
النسيان بديهي التصور وما ذكر في تعريفه فلفظي كما قيل هو الجهل بما كان يعلمه ضرورة مع
علمه بامور كثيرة لا بافة فقوله مع علمه بامور كثيرة يخرج النوم وقوله لا بافة يخرج الجنون ولا ينافي
العقل ولا الحكم الفعل والقول فلا ينافي الوجوب لانه لا يخل بالاهلية واعجاب حقوق الله عليه
لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الافعال لا ينسى عنها ذات متكرره مثوالبه بدخل
في حد التكرار واذا لم ينافي الوجوب فلا يخلو اما ان يكون في حق الله او في حق العباد فان كان
في الاول يحتمل ان يجعل عذرا وان كان في الثاني فلا يجعل عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب
عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحقهم والنسيان لا يفوت احترامها لحقوق العباد لا للنسيان
لا يفوت وليس في ذلك ابتلاء اذ ليس للعبد على العبد حق الابتلاء واما حقوق الله تعالى فثابتة ابتلاء
وما ثبت كذلك يسقط عنه العجز والناسي عاجز عن الاداء لاحتياجه الى قصد والقصد الى فعل
قبل العلم به غير متصور اما انها ثابتة ابتلاء فقد تقدم بيانه اي المقصود منه الطيع من العاصي
بالامتثال وتركه واما ان ما ثبت كذلك يسقط فلسقوط العبادات بسائر الاعذار قوله



لكن النسيان بدل من قوله لكنه يحتمل ان يجعل عذرا لكونه اوفى لتادية المقصود وهو احتمال
جعله عذرا وبيانه ان النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة بحيث لا يخلو الطاعة عنه غالبا اما
بطريق الدعوة الطبع الى ما يوجب النسيان كما في الصوم فان الطبع لما دعى الى الاكل والشرب
سبب النسيان وجب نسيان الصوم واما باعتبار حال البشر كما في التسمية في الذبيحة فان حال البشر
ينقص عند ذبح الحيوان لخوف وهيبة اونفرة طبع فيكثر الغفلة في تلك الحالة عن التسمية لاشتغال
قلبه بالامور المذكورة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق اعترض فجعل
سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد لان النسيان ليس بعذر من جهتهم فخص الشيخ الاخير
بسببه حال البشر وان كان مثل الطبع ايضا في حال البشر لان المراد بدعوة الطبع ما كان ملكه
وبالحل مقابله وجعل التسمية على الذبيحة من حقوق الله لان الثابت عندها الحل وعند عدمها الحرمة
وهما من حقوق الله تعالى وليس مراده حصر سبب النسيان في الوجهين المذكورين فان سلام الناسي
في الصلوة غالب وليس منهما وفيه نظر فان المنصوص عليه النسيان هو هذان الوجهان وما سوى
ذلك فيلحق به بالدلالة كما ياتي بيانه قال ــــــ رحمه الله والنسيان ضربان ضرب اصلي وضرب
يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك في غير الذبيحة
لانه ليس المنصوص عليه في غلبة الوجود فبطلت التعدية حتى ان سلام الناسي لما كان غالبا عد
عذرا اعلم ان النسيان يحتمل ان يكون عذرا في حقوق الله دون حق العباد وكان فيه تقسيم
ذكر تقسيمه ليبين ما يصلح ان يكون عذرا وما لا يصلح لذلك فضرب منه اصلي وهو ما يقع فيه الانسان
من غير ان يكون معه شيء من اسباب التذكر وهذا يصلح عذرا لعلة وجوده بعدم المذكر وضرب
اخر يقع فيه الانسان بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا يصلح للعتاب
يعني لا يجعل عذرا للتقصير كما في حق آدم عليه السلام فانه ابتلي بالانتهاء عن الشجرة معينة فنسيها حفظه
والانبياء يعاتبون بادنى زلة وكنسيان من نسي القران بعد حفظه فانه من تقصيره لقدرته على
تذكاره بالتكرار والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذا في غير الذبيحة لان النسيان في غيرهما
ليس مثل النسيان المنصوص عليه فيهما في غلبة الوجود فبطلت التعدية فاذا باشر المحرم او
المعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه او تكلم المصلي في ركن الصلوة
غير القعدة فسد الحج والاعتكاف والصلوة ولم يجعل النسيان عذرا لوجود هيئة مذكرة للاول
تمنعهم عن النسيان وكان الوقوع لغفلة وتقصير فلا يكون الحاقه بالمنصوص عليه حتى ان سلام الناسي
في الصلوة في القعدة الاولى لما كان غالبا لكون القعدة محل السلام وليس لها ما يذكر انها القعود
الاولى جعل عذرا الحاقا بالمنصوص عليه قال ــــــ رحمه الله فاما النوم فعجز عن استعمال قدرة
الاحوال فاوجب تاخير الخطاب للاداء ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لان النوم لا يمتد فلا يكون
في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك لم يسقط الوجوب قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق

والعتاق والاسلام وغير ذلك فالمصلي اذا قرا في صلوته وهو نايم في حال قيامه لم يصح
قراته واذا تكلم النايم في صلوته لم تفسد صلوته واذا قهقه النايم في صلوته فقد قيل يفسد
صلوته ويكون حدثا وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته والصحيح
انه لا يكون حدثا لان القهقهة جعلت حدثا في موضع المناجات لقبحها وسقط ذلك بالنوم فلا تفسد
الصلوة ايضا لان النوم سقط حكم الكلام ايضا قال النوم بديهي التصور وقيل في تعريفه اللفظي
هو سكوت الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضا
ولا يخفى ان هذا اخص من النوم وقول الشيخ عجز عن استعمال القدرة والاحوال اي عن الادراكات الحقيقية
على ما قيل ليس بتعريف له لكونه غير مانع فان الاغما ونحوه داخل فيه بل بيان لاثره وهو يوجب تاخير
الخطاب للاداء لكنه لم يمنع الوجوب كما في النسيان لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او لاحتمال خلفه
وهو القضاء على تقدير عدمه فان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب بل يسقط العمل الى حين القدرة
بطول زمان الوجوب ويكثر الواجب بحيث يسقط المكلف حرجا للحرج والنوم لا يمتد عادة فلا يكون
في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان النوم لا يمتد عادة ولا يستلزم الحرج لم يسقط الوجوب
لعدم الاخلال بالاهلية لانها بالذمة والاسلام والنوم لا يخل بهما ويؤيد ما قلنا قول النبي صلى
الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قوله فليصلها
دليل على ان الوجوب ثابت في حقه لكن تاخر وجوب الاداء للعذر لانه فات عن صلوة ولم يكن واجبة
حالة النوم لما كان نايما عنها والنوم ينافي الاختيار اصلا لان الاختيار بالتميز ولا تميز مع
النوم فبطلت عباراته فيما يبنى على الاختيار كالطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع
والشراء وصار كلامه كالحان الطيور وقوله اصلا احتراز عن المكره والخاطي والهازل
فان اصل الاختيار فيهم موجود فيعتبر الكلام لان المعدوم فيهم الرضا وعدمه لا يؤثر في وقوع
الطلاق والعتاق فالمصلي اذا قرا في صلوته وهو نايم في حال قيامه لم يصح اي لم يعتبر
قراته في الفرض على المختار وفي النوادر قراته تنوب عن الفرض لان الشرع جعله كالمستيقظ
في حق الصلوة كذا في الذخيرة ولذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها من غير
اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد وقد قيل انها يعتد بها لانها ليست
بركن ومبناها على الاستراحة فيلايمها النوم بخلاف غيرها لان مبناها على المشقة فلا
يتادى في حالة النوم وفي المنية اذا نام عن القعدة كلها فعليه ان يفعل مقدار التشهد
والا فسدت صلوته واذا تكلم النايم في صلوته لم تفسد صلوته لصدوره ممن لا اختيار له
وهو اختيار الشيخ وفي المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة تفسد صلوته ويكون حدثا
لان القهقهة في الصلوة حدث بالنص وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم
واليقظة الا ترى انه لو احتلم وجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وبه اخذ عامة
المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة انه حدث ولا تفسد

غريب





صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني بعد الانتباه لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها
وقد زال بالنوم لفوات الاختيار واما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمنع بالنوم
فكان حدثا سماويا كالرعاف فلا تفسد صلوته وفي عامة نسخ الفتاوى تفسد صلوته ولا يكون
حدثا لان النوم كاليقظة عند الاكثر في حق الكلام وكونها حدثا باعتبار معنى الجناية وقد زال
بالنوم كقهقهة الصبي فيها حيث لا يكون حدثا ومختار الشيخ انها لا يكون حدثا ولا تفسد الصلوة
لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجات وسقط ذلك بالنوم فلا تفسد الصلوة
ايضا لان النوم سقط احكام الكلام قال رحمه الله واما الاغما فانه ضرب مرض يفوت
قوة حتى كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه وانما الاغما في فوت الاختيار وفوات استعمال القدرة
مثل النوم حتى يمنع صحة العبارات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية وهذا عارض ينافي
القوة اصلا الا ترى ان النايم كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لانه بعينه لا يوجب الاسترخاء
لا محالة والاغما لكل حال يكون حدثا والنوم لازم باصل الخلقة فكان النوم في المضطجع
في الصلوة اذا لم يتعمد حدثا لا يمنع البناء والاغما من العوارض النادرة في الصلوة وهو
فوق الحدث فلم يلحق به فمنع البناء على كل حال ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى جبرا
لان الاغما مرض ينافي القوة وقد يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به الاداء واذا
بطل الاداء بطل الوجوب على ما قلنا وهذا استحسان وكان القياس ان لا يسقط به شي
من الواجبات بمثل النوم وامتداده في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة على ما قررنا في
الصوم لا يعتبر امتداده لان امتداده في الصوم نادر وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير
نادر وفي ذلك جاءت السنة فلم يوجب حرجا ٥ الاغما ضرب مرض وموت قوة اي نوع منه
وقد يعني هذا النوع يفتق اصلا يفوت القوى يعجز العاقل عن استعمال العقل ولا يعدمه
والدليل على كونه مرضا لا جنونا عدم عصمة الانبيا عليهم السلام عنه دون الجنون ويعرى قوة
الاختيار وفواتها استعمال القدرة كالنوم فلا يخل بالاهلية لان العجز عن استعمال العقل
لا يستلزم عدمه ولهذا لا يولى عليه كما في الصبي والمجنون لكنه يمنع صحة العبارات لاحتياجها
الى الاختيار ولم يوجد معه لكنه اشد من النوم في كونه عارضا لان النوم فترة اصلية
طبيعية لا تخلو الانسان عنه في حال صحته ولا يفوت القوى وان كان يوجب العجز عن استعمالها
ويمكن ازالته بالتنبيه فمن هذا الوجه فاقد العارضة والاغما عارض من كل وجه
الانسان قد يخلو عنه مدة حياته ويزيل القوى بالكلية بحيث لا يمكن ازالته واعادتها على
ما كانت بمعالجة وكان اقوى من النوم ووضح الشيخ ما ذهب اليه من بيان الاشدية في
الاغما بقوله الا ترى بوجهين احدهما ان النايم اذا كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لان
النوم بعينه لا يوجب الاسترخاء بالضرورة بل الاستغراق به يوجب الاسترخاء
وازالة المسكة والاغما سواء كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا يكون حدثا لانه يوجب

استرخاء المفاصل وازالة المسكة بالكلية وهذا باعتبار ان بعض النائمين تاما كان نام قاعدا لم يسقط
ولا يقع على الارض وذلك دليل على عدم الاسترخاء بخلاف الاغماء فانه لا يستقر معه الانسان
في حال فدل على الاسترخاء بالكلية والثاني ان النوم لازم باصل الخلقة وكان يكثر الوقوع كالحدث
المنصوص عليه فكان من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمد حدثا لا يمنع البناء ومد بالمضطجع
لان النوم راكعا وساجدا وقائما في الصلوة غير حدث وقيد بعدم التعمد لانه اذا نام مضطجعا متعمدا
ونقض وضوءه وبطلت صلوته بالاختلاف والاغماء من العوارض النادرة في الصلوة وهو فوق
الحدث ويمنع الصلوة لانه يخل بالعقل مع كونه حدثا في جميع الاحوال وكل واحد منهما مانع من الاداء
فلم يكن في جواز البناء في معنى الحدث الذي يغلب وجوده المنصوص عليه بقوله من قاء او رعف او امذى
فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم فلم يلحق به ومنع البناء على كل حال قوله ويختلفان
فيما يجب من حقوق الله يجوز ان يكون ابتداء كلام للفرق بينهما ويجوز ان يكون وجها اخر من توضيح
شدة الاغماء فيكون مثلثة اوجه ومعناه انهما بعد ما اتفقا في فوت الاختيار وفوات استعمال
القدرة يختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى فيصلح الاغماء عذرا مسقطا في البعض دون النوم
لان الاغماء كما عرف مرض ينافي القوة اصلا فلا يجب الاداء في الحال وقد يحتمل الامتداد في
بعض الواجبات على وجه يوجب عدم الاعتبار امتداده للحرج بدخول الواجب في حد التكرار
فيسقط به اي بالحرج او بالامتداد اداء الواجب اصلا اما حقيقة فللعجز الحالي واما حكما فلا
قضاء به بالامتداد الى الحرج واذا بطل وجوب الاداء بطل الوجوب على ما قلنا في الاهلية
ان الوجوب غير مقصود وانما المقصود هو الاداء وهذا اي سقوط الاداء بالاغماء عند الامتداد
استحسان والقياس ان لا يسقط به شيء من الواجبات وان طال كما قال بشر بن غياث
المريسي لانه مرض لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيوجب تاخير الاداء
لا في سقوط القضاء كالنوم والامتداد الموجب لسقوط القضاء في الصلوات ان يزيد على يوم
وليلة على ما قلنا في الجنون باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما واما في
الصوم فلا يعتبر امتداده حتى لو اغمي عليه جميع الشهر لزمه القضاء ان تحقق ذلك خلافا
للحسن البصري لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال العقل ووجوب القضاء ينبني عليه قلنا
السقوط اما بزوال الاهلية او بالحرج والاهلية لا يزول به لما بينا والحرج غير متحقق لانه مما يكثر
وجوده وامتداده في الصوم نادر لانه يمنع الاكل والشرب وحيوة الانسان بدونهما شهرا نادر
فلا يصلح لبناء الحكم عليه وكذلك الزكوة لان حدها حول واما في الصلوة فامتداده غير
وفي ذلك جاءت السنة فان عليا رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاها وعمار اغمي
عليه يوما وليلة فقضى وابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض فكان دليلا
على ان الامتداد في الصلوة ما ذكرنا ورد على من يرى الامتداد فيها باستيعاب
وقتها وهو قول الشافعي قوله فلم يوجب حرجا متصل بقوله وفي الصوم نادر اي امتداده





في الصوم لا يوجب حرجا وطلاق المغمى عليه وعتاقه وسائر اقواله غير صحيح كالنائم ولو اتلف مالا معصوما
وجب عليه ضمانه كما في المجنون والصبي ولو اغمي عليه عند الميقات في الحج والعمرة وقد نوى رفيقه
ان يحرم فاحرم جاز بالاتفاق ولو لم يامر فاحرم جاز عند ابي حنيفة لدلالة عقد المرافقة قال رحمه الله
واما الرق فانه عجز حكمي شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء
عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يحتمل التجزي فقد قال في الجامع في مجهول النسب اذا اقر
ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه الرق في اللغة عبارة عن
الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي اصطلاح اهل الفقه عجز حكمي
به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال فيملك للانسان بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات
وقيد بالحكمي احترازا عن الحقيقي فرب عبد يكون اقوى من الحر حسا وحقيقة لكنه وان قوي حسا
فهو عاجز حكما عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها وهو في الاصل
جزاء لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية ومعناه انه في ابتداء ثبوته في الشرع جزاء على كفرهم فان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة خالقهم وصيروا انفسهم كالبهائم في عدم الاستماع بعقولهم بالتامل في ايات الله
وسمعهم سماع كلام الانبياء وبصرهم في رؤية الاشياء بالاعتبار والتدبر فيها جازاهم الله تعالى في الدنيا
بالرق بجعلهم كالبهائم في التملك والابتذال ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء لكنه في البقاء صار حكما
من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا ان اسلم ويكون
ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر وصار هذا كالخراج فانه ثبت في الابتداء بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ به على المسلم لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض
خراج لزم عليه الخراج العرضة المعرض للامر الذي نصب له فعلة من العرض بمعنى ان المرء بسبب
الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والاستهان والعرضة ضرب من عسب القصاب تمايده وسكينه وهو
وصف لا يحتمل التجزي نفيا واثباتا وهو مذهب اصحابنا وصحح الشيخ النقل عن ذلك بما ذكر محمد
رحمه الله في اخر دعوى الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته
لو انضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة حر وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف وكذا في جميع احكامه
مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة ذكره من غير خلاف فدل على ان ذلك مذهب اصحابنا جميعا
وهذا لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف شخص شايعا دون النصف والحكم يبتني
على السبب ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه نوع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب
العقوبة على النصف شايعا دون النصف والتجزي انما يحقق التجزي بالمثل ومثله التوضي
قال رحمه الله وكذلك العتق الذي هو ضده حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند
ابي حنيفة رحمه الله في شهاداته وسائر احكامه وانما هو مكاتب وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق انفعاله
العتق فلا يتصور دونه واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق والطلاق
وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق ازالة للملك متجزي تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق لانه عبارة

عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر علته العتق وصار ذكر
كاعداد اعضاء الوضوء انها متجزية تتعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزية وكذلك اعداد الطلاق
للتحريم لكن اتفق اصحابنا على عدم تجزي الرق وضده وهو العتق اي نقيضه لان المحل لا يخلو عنهما
ولا يجتمعان فيه وعلى تجزي الملك واختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى التجزية وصاحباه
الى عدمه اما بيان الرق في عدم التجزي فقد ذكرناه واما العتق فلانه قوة حكمية بها يصير الشخص
اهلا للمالكية والولاية على خلاف الرق وثبوت مثل هذه القوة في البعض دون البعض غير متصور
وعلى هذا قال ابو حنيفة ان معتق البعض لا يكون حرا لا في البعض ولا في الكل في شهاداته واحكامه
مع تجويزه تجزي الاعتاق وقالا يعتق الكل وانما فائدة الاعتاق عنده تصييره كالمكاتب في حيث
ان المولى لا يملك بيعه وهو احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان بعض الملك زال عنه
كما زال في المكاتب بكل الملك الا انه لا يرد رقيقا في العجز بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب عقد
يحتمل الفسخ وههنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ فابو حنيفة اعتبر جانب الشريك فان
الملك لما بقي في نصيبه تعذر اثبات العتق في الكل لانه لو ثبت ثبت في الكل لعدم التجزي واللازم
باطل بالحل لبقاء ملك الشريك في نصيبه وهما اعتبرا جانب العبد لاستحقاق العتق في النصف
على الاضافة الاعتاق فيثبت في الكل لعدم التجزي ويدرج في هذا الى القول بعدم تجزي الاعتاق
فالاعتاق انفعاله العتق واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا لكن الانفعال
وهو العتق غير متجز لما مر فلم يكن الفعل متجزيا اما الاولى فلان العتق لازم الاعتاق يقال
اعتقته فعتق فلا يتصور الاعتاق بلا عتق كما لا يتصور الكسر بلا انكسار واما الثانية فلان
الانفعال حكم للفعل والحكم ثابت بقدر دليله كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذي
هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق متجزيا ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم
من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق
ازالة الملك متجز يتعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق
حكم سقوط كل الملك بيانه ان الاعتاق اما اثبات او ازالة لا سبيل الى الاول لانه من
الاسقاطات والثاني اما ان تكون ازالة للرق الغير المتجزي او الملك المتجزي لا سبيل
الى الاول لان نفوذ تصرف المرء انما هو في خالص حقه وما هو حقه هو الملك
دون الرق لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وما كان عقوبة بالجناية على حق
الله فهو حق الله اما الاولى فلان حرمة الكفر حقه على الخلوص واما الثانية فظاهر
كحد الزنا وغيره في الاخرية الخالصة ولما كان ازالة للملك المتجزي كان متجزيا لكن
تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق اما تعلقه به فلانه معلوله واما انه غير متجز
فبالاتفاق وبالسمع وهو ان العتق عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم
سقوط كل الملك اما انه عبارة عن سقوط الرق فلان سقوط الرق يستلزمه ملازمة



مساوية واما ان سقوط الرق حكم لسقوط الملك فلان الملك علة للرق وانتفاء العلة لانتفاء المعلول
واما انه حكم سقوط كل الملك فلانه لو لم يكن كذلك لزم انفكاك العلة عن المعلول او وجود المعلول
بلا علة او تجزي العتق واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا سقط
بعض الملك فلا يخلو اما ان سقط جميع الرق او لا سقط شيء او سقط بعضه فان كان الاول يلزم
وجود المعلول وهو سقوط نصف الرق بلا علة لان الحكم يثبت بقدر دليله والا لزم ان يكون
الجزء كالكل في افادة الحكم وليس شطر العلة حكم كلها وان كان الثاني لزم انفكاك العلة عن
المعلول لان الحكم يثبت بقدر دليله ولم يثبت شيء وان كان الثالث لزم تجزي العتق واذا
ثبت ان سقوطه حكم سقوط كل الملك فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة وليس للبعض حكم
الكل وصار تعلق هذا الامر الغير المتجزي بالمتجزي كتعلق اباحة الصلوة التي هي غير متجزية
بغسل اعضاء الوضوء المتعددة المتجزية فان غاسل بعضها متطهر ومزيل للحدث عن ذلك
البعض لكن اباحة الصلوة بغسل الكل وكذلك اعداد الطلاق فانها متجزية تتعلق بها الحرمة
الغليظة وهي غير متجزية هذا ما امكن لي في توجيه هذا الكلام وفيه بحث من وجوه الاول ان الشيخ
جعل الاعتاق ازالة ههنا وهو يناقض ما ذكره في مسألة استعارة الفاظ العتاق للطلاق
بقوله واما الاعتاق فاثبات للقوة الشرعية والثاني ان تعالى الملك بمنزلة الملك وهو لا يقبل
التجزي كالعلم والثالث لا نسلم ان الرق حق الله تعالى في البقاء لصيرورته حقا للعبد بجعله
عبدا عبده الرابع ما قيل ان الملك هو الاختصاص المطلق للتصرف وحينئذ لا يخلو اما ان يراد به
تخصيص العبد بالمالك فهو عين الرق او تخصيص المالك بالعبد فهو وان كان مغايرا للرق لكن
ازالته توجب ازالة حق الله وذلك لا يجوز والجواب عن الاول بانه عبر عن الاعتاق بمعنيين
متغايرين في محلين باعتبارين مختلفين فانه عبر عنه باثبات القوة في باب الاستعارة نظرا الى
المقصود من التصرف في الملك والاستعارة انما يكون بالنظر الى المعاني المقصودة المشروعة
كيف شرعت ولهذا الاعتبار لا فيما سبق منها لمنع الاستعارة وعبر عنه ههنا بازالة الملك بالنظر
الى طريق الوصول الى المقصود فيما نحن فيه وذلك بازالة الملك ومثل هذا لا يعد
تناقضا وعن الثاني بانه تشكيك في الامر المسلم فان بيع نصف العبد جائز بالاجماع ومثله غير ممنوع
وعن الثالث بانا قد اثبتنا الرق في الابتداء شرع جزاء واما في البقاء فهو من الامور الحكمية وليس
كذلك الا الى الشرع وعن الرابع على الشق الاول انا لا نسلم ان تخصيص العبد بالمالك عين الرق
وعن الثاني بانه تشكيك في المسلمات فان ازالة الملك في العبد بالاعتاق وغيره جائز بالاجماع
والحاصل ان الاعتاق ازالة الملك متجز تعلق به حكم غير متجز فاذا انتهى الى حصول الاعتاق في
البعض استحق العبد العتق بقدره ولما لم يحتمل العتق التبعيض وجب تكميله بطريق
السعاية فيجعل مكاتبا بين الحر والعبد قال رحمه الله وهذا الرق يبطل
مالكيته المال لقيام المملوكية مالا حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وحتى لا يصح منهما حجة الاسلام

لعدم اصل القدرة البدنية لانها للمولى الا ما استثني عليه في سائر القرب البدنية بخلاف الفقير لانه مالك
لما يحدث في قدرة الفعل وهي اذا حدثت وهي استطاعة الاصل فاما الزاد والراحلة فللتيسير
فلم يجب وصح الاداء قال القاضي الامام الاشارة اشارة الى ان النكاح سمي رقا ولا يبطل مالكية المال
بخلاف هلاك الرق فانه يبطل مالكية المال حتى لا يملك الا فسق شيئا وان ملكه للمولى للقيام المملوكية مالا قيل
معناه ان مملوكيته في حق المالية لا من حيث الادمية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المملوكية
سمة العجز والمالكية سمة القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال
ومالكا من حيث انه ادمي كما في مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلنا لو قيل بمالكيته من
حيث انه ادمي لزم ان يكون المال مالكا وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان
يكون المبتذل مبتذلا لانه حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة دعت الى اثباتها فيما
ظاهر والصواب في الجواب ان الادمية سابقة على المالية فلو ملك المال باعتبارها لمنعت الغير عن
مالكيته بالبقية واللازم ظاهر البطلان وبيان الملازمة ان الغرض ان المالكية بالادمية ولا فرق بين مال
ومال في جواز التملك بالاجماع فلو ملك الرقيق باعتبار ادميته مالا لملك بها نفسه وما هو مملوك
لشخص لا يجوز ان يكون مملوكا لغيره كما اذا ابق عبد لمسلم الى دار الحرب فاخذوه لم يملكوه عند
ابي حنيفة رحمه الله لان يده قد ظهرت على نفسه بالخروج من دارنا فلم يبق محلا للتملك لا يقال ينبغي ان
لا يبقى بالرق اهلا للتصرف كما انه لا يبقى اهلا لملك المال لانه مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك
له مالا لانا نقول التصرف على نوعين تصرف في نفس العبد ببيع او تزويج وغير ذلك وهو الذي يملكه
المولى وليس للمولى ذلك الا بالنيابة عن المولى بامره وتصرف في ذمته وليس ذلك بمملوك للمولى حتى
ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فيثبت اهلية هذا التصرف له لكونه غير مملوك
للمولى مال الامر الى ان ما هو مملوك للمولى العبد لا يملكه فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما
المولى كما لا يملكان الاعتاق لان التسري عبارة عن طلب استفراغ يحصل بملك اليمين والعبد ليس
باهل له فالعبد ليس باهل للتسري وخص المكاتب بالذكر وان كان حكم العبد كذلك لانه لما صار
احق بمكاسبه لحريته يدا اوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح في العبد و
المكاتب حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية فيكون عادم الاستطاعة التي هي شرط وجوب
الحج لان القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة على ملك المولى الا ما استثني على المولى في نفسه
القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصلان بها فرضين ليست للمولى بالاجماع
وهو فيها يبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج الموجود قبل وجود شرطه نفلا فلا
ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لانه مالك لما
يحدث من قدرة الفعل اذا حدثت وهي الاستطاعة الاصلية لان الخطاب في
وقت الحج يلحق من هو اهل والفقير منهم لانه ملك استطاعة الاداء ولكن يلحقه
المشقة بلا زاد ولا راحلة فتاخر الوجوب عنه الى ملكهما تيسيرا فلم يجب الاداء لكنه



صح ان يفعل كالمسافر يعجل الصوم والظاهر من كلام الشيخ ان الاستطاعة شرط لنفس الوجوب فان
على ما قال ابن من كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب ومن لا فلا والزاد والراحلة شرط وجوب
الاداء على الافاقي وكم من لم يجب الاداء عليه لفوات شرط لا ينتفي عنه صحة الاداء وليس في هذا ان
لسان المؤدي في قوله للنبي الذي يصير الواجب به شيئا كالنبي الزكوة لما مر في اول الكتاب من
ان ذلك يحصل بخدم ومراكب واعوان قال رحمه الله والرق لا ينافي مالكية غير المال
وهو النكاح والدم والحيوة لان الرق لا ينافي اهليته غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان مالكيته
الرقيق لذلك لا تعرض الى انتفاء الرق فيكون باقيه وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية
ولانها من خواص الانسان والضرورة داعية الى اثباتها لان العبد مع الرق اهل للحاجة الى
النكاح والى البقاء فانه لا يملك الاستمتاع بامة المولى وطا عند الحاجة باذنه كما لا يملك الاستمتاع
بمالها الا كالراي عند ذلك وليست له اهلية ملك اليمين فاذا الاطريق له الى دفع هذه الحاجة
الا النكاح فيثبت له مالكيته وانما توقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه لان النكاح
يستلزم للمهر وفي ايجابه بدون اذنه اضرار به حيث يتعلق برقبة العبد وماليتها حق
المولى فلابد من اذنه ولهذا قالوا سقط حقه بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بغير
اذنه ولو اذن بلا اعتاق كان ملك البضع للعبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا الاجازة
فان قيل المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا لما ملك المولى ذلك اجيب
بان ذلك لا ينافي مالكيته لانه لتحصين ملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان فهو لدفع
الضرر عنه كان موقعه على اذنه خاص لكونه مالكا ولهذا ملك العبد البضع بعد الاجازة وكذلك
الدم والحيوة ولانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا بهما فيثبت له ملكهما ولهذا لا يملك المولى
اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار باستحقاق اراقة دمه وهو في ذلك
مثل الحر وكان اقراره على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقبل الحرية
قال رحمه الله وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة
والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب
ولذلك قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لا تهمة فيه انه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة
لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه واذا لم يثبت في حق المولى
تأخر الى عتقه ولم يتعلق برقبته ولا بكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج
امرأة بغير اذن مولاه ويدخل بها لان لزوم البضع انما يثبت بشبهة ظهرت في حق الرق
وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لا في الاخرة فانه في الاخرة
مثل الحر فيها لان اهليتها بالتقوى والرجحان فيه للحر على العبد وذلك مثل الامة فانها
وضعها الشرع لبني ادم وفي كرامة لان الادمي بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب
ويمتاز من سائر الحيوانات امتيازا شرعيا والحل فان استفراش الحرائر وسوع

قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم اثما وملامة كرامة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام والولاية
فانها تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى وذلك كرامة والمالكية المتبدلة لها الكرامات لا تكون كالمملوك المبتذل
وضعفت ذمته برقه معناه ان له ذمة ضعيفة اما الاول فلانه من حيث هو ادمي خلق وله
ذمة صالحة كالحر واما الثاني فلانه مال والمال لا ذمة له فقلنا بوجود اصل الذمة لكن ضعفت
بالرق فلم يحتمل الدين بنفسها اي المطالبة بالاداء من غير ان تنضم الى الرقبة ماليتها او الكسب واذا
ضم احدهما اليها تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب فيصرف الكسب اليه اولا فان لم
يف او لم يكن له كسب يباع الرقبة فيه ولا يباع مع وفاء الكسب لان في الابتداء بالكسب نظرا
للمولى من حيث انه لا يزول ملكه عن راس ماله ليتصرف ويربح ونظرا للغريم من حيث انه لم ينقطع
حقه عن البيع ولم يضق محل حقه فلهذا قلنا الاستيفاء من الكسب ان كان التعلق بالرقبة
اسبق من التعلق بالكسب وان تعذر البيع كما في المدبر والمكاتب ومعتق البعض يستسعى
في الدين هذا اذا كان دينا ثابتا في حق المولى بان ثبت بسبب لا تهمة فيه مثل دين الاستهلاك ودين
التجارة لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضع الاداء اذا
اختار المولى الفداء فلو استهلك العبد المأذون او المحجور مال الغير ولزم المأذون دين بسبب
التجارة وجب الضمان ويستوفى من كسبه او من رقبته ان لم يفد المولى اما المحجور ففي حق المولى في
الاستهلاك فبالاتفاق واما في دين التجارة ففيه خلاف الشافعي لان رقبته كسب المولى و
اشتغاله بالدين لا يكون الا بسبب الاذن ولم ياذن له الا بالتجارة فلا يستقل ذمته بغير مال
التجارة ولنا ان هذا دين وجب على العبد مطلق لانه ظهر وجوبه باقرار العبد والمولى جميعا
او بسبب معاين وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك واما اذا لم يثبت في حق المولى تاخر
الى عتقه فلا يطالب العبد به ما لم يعتق ولا يتعلق بالبيع ولا بكسبه لانهما حق المولى والدين
غير ظاهر في حقه كدين ثبت باقرار العبد المحجور اذا كذبه المولى ولكنه ظاهر في حق العبد لانه
غير متهم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد العتق واحترز بالمحجور عن المأذون فان اقراره بالدين
صحيح في حق المولى ومثل دين ثبت بان تزوج امراة بغير اذن مولاه ودخل بها
فانه يجب العقر ولا يؤاخذ به للحال لانه دين وجب عليه عوضا للبضع بشبهة عقد يعني العقد
الفاسد علامته تلك الشبهة في حق المولى لعدم رضاه به فلا يثبت في حقه قال رحمه الله
وكذلك الحل انتقص بالرق لانه من كرامات البشر فيتسع بالحرية وينتقص بالرق الى النصف
حتى لا ينكح العبد الا امراتين وكذلك حل النساء ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة
اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تاخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة لم
تتنصف لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن
اتساع المملوكية اعتبر بالنساء وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية اعتبر فيه رق
الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء ... اي وكما ضعفت الذمة بالرق انتقص





الحل به لان الحل من كرامات البشر لما ذكرنا فيتسع بالحرية وينتقص بالرق الى النصف لان استحقاق
النعم بالانسانية والانسانية تنتقص بالرق بل استحقاق العقوبة والحل نعمة فينتقص به اما الملازمة فظاهرة
واما الثانية فلما بينا انه ينافي كمال الحال بخلاف حلية الكرامات الموضوعة للبشر وهذا القدر معقول
واما كمية النقصان فقد استفيد من قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
فان نصف العذاب يدل على تنصف النعم لكونه في مقابلته وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه لا يتزوج العبد
اكثر من اثنتين وهذا حجة على مالك في تجويزه اربعا كالحر لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح فيكون
فيها كالحر وكذلك حل النساء ينتقص بالرق الى النصف لانه نعمة في جانب النساء كما في جانب الرجال بل
اولى لانه سبب لحصول المهر والنفقة وهي تختص بها ويشتركان في السكن والازدواج والتحصين
وتحصيل الولد فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى لكن التنصيف باعتبار العدد غير ممكن
في حقها لان المراة الواحدة لا تحل الا لواحد فتتنصف باعتبار الاحوال وهي ثلث حال التقدم على
نكاح الحرة وحال التاخر عنه وحال المقارنة فيصح نكاحها حال التقدم ولا يصح حال التاخر ولا حال
المقارنة لتعذر التنصيف في المقارنة فتغلب الحرمة على الحل هذا ما اختاره الشيخ وقيل ليس
في الحقيقة الا حالتان حالة الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فتجعل محللة في حالة الانفراد محرمة
في حالة الانضمام والعدة تتنصف لانها نعمة في حق المراة لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق فيها
لكن الواحدة يعني الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل ولا تسقط لان الاحتياط في الوجود
والطلاق يتنصف لان ملك الطلاق نعمة فيؤثر الرق في تنصيفه وهو ايضا لا يقبل التجزي فيتكامل
لكنه نعمة في حق المراة حتى يعتبر بحالها او في حق الرجل حتى يعتبر بحاله اختلفوا في ذلك فذهب
الشافعي رحمه الله الى انه معتبر بالرجال واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال ولان الرجل هو
المالك للطلاق فوجب ان يعتبر فيه حاله دون حالها كما في النكاح وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رضي
الله عنهم وذهب علماؤنا رحمهم الله الى انه معتبر بالنساء وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما لان
عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية واتساعها مبني على المحلية وحل المحلية نعمة في حقهن فيعتبر
الطلاق بهن اما انه عبارة عن اتساع المملوكية فلان القدر المملوك للزوج انما يعرف به واما ان
الاتساع مبني على حل المحلية فلان المملوكية اذا كانت متسعة بحيث لا تزول بطلقة او طلقتين كان حل المحلية
التصرف اذ به يحصل تقدر الزوج ان يتصرف فيه بطلقة وطلقتين وثلث طلقات واما ان حل
نعمة في حقهن فلانهن يملكن استحقاق النفقة والسكنى والكسوة به ويحصل لهن ما ذكرنا
من منافع النكاح واذا كان نعمة في حقهن يؤثر فيه رقهن لا غير واما النكاح فانه اثبات المالكية فكان
تعدده اتساع المالكية فيعتبر رق الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء والنكاح بالرجال
وللقائل ان يقول عدد الطلاق كما يمكن ان يكون اتساعا في المملوكية بما ذكرتم يمكن ان يكون اتساعا
في المالكية لان ملكه لا يزول عنها بطلقة او طلقتين ورجوعه الى حل المحلية لا ينافي ذلك لان حل
المحلية كما انه نعمة في حقهن فهو نعمة في حقهم لتمكنهم به من استفراش الحرة فجعله نعمة في حقهن

يحتاج الى مرجح ويمكن ان يجاب بان حل المحلية يستوجب في جانبها مصالح زايدة على ما اشتركا فيه كاستحقاق
النفقة والكسوة والسكنى فكان جانبهن ارجح فاعتبر وتاويل ما روي ان مباشرة الطلاق الى
الرجال وهو معارض بقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان الحديث وهذا ارجح لكونه مفسرا وما
رواه نصا قال ______ رحمه الله ولذلك ينتصف الحدود في حق العبد ولذلك ينتصف
القسم ولذلك انتصفت نعمة الحل لما قلنا انتقاص المالكية كما انتقصت بالانوثة فوجب نقصان
بدل دمه عن الدية لكن النقصان بالانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا
نقصان في احدهما لا بالعدم لان العبد ليس باهل لملك المال لكنه اهل للتصرف في المال واهل
لاستحقاق اليد على المال وهو قول … بنقصان في القيمة اى ولان الرق ينافي كمال الحال في
اهلية الكرامات الموضوعة للبشر ينتصف الحدود في حق العبد والامة لان تغلظ العقوبة بتغلظ
الجناية وتغلظ الجناية بتوفر النعم والعلاوجر المحصن لكمال النعمة في حقه باستيفاء حظه من الحرة
المنكوحة وقد نزل في حق ازواج النبي عليه السلام قوله تعالى يضاعف لها العذاب ضعفين
لكمال النعمة في حقهن وقد اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا فيؤثر في تنصيف
العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب هذا ما قيل فيه
نظر لانهم استدلوا على تنصيف النعم بتنصيف العذاب ثم استدلوا على تنصيف العذاب
بتنصيف النعم وذلك دور والجواب انه لكل استدلال منهم لا تعليل فجاز ان يستدل بكل
منهما على الاخر فان استدل بتنصيف النعم على تنصيف العذاب كان بيانا اللمة وان كان بالعكس
كان بيانا لانعم ثم التنصيف انما يكون فيما يمكن فاما فيما لا يمكن كالقطع في السرقة فالحر والعبد
فيه سواء ولذلك ينتصف القسم حتى يكون للحرة ضعف ما للامة لانه نعم سكن الازواج معهن ينتصف
بالرق قال عليه السلام للحرة يومان وللامة يوم ولذلك ينتصف قيمة نفس الرقيق عن الدية حتى
اذا قتل خطا يجب على عاقلته قيمته انه لم يبلغ دية الحر فان بلغت ينقص من دية عشرة
دراهم وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يجب على الجاني قيمته بالغة ما بلغت واجمعوا
على ان في الغصب يجب بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن وعلى
ان معنى النفسية والمالية موجود في العبد لكن الكلام في الترجيح فرجح الشافعي معنى المالية لان
القيمة تستحق من دية الحر تجب القيمة بالاجماع ويجب للمولى ويملكه في العقد ملك المال فلو كان
الضمان ضمان النفس لما كان للاتلاف فيه مدخل ولانها تختلف باختلاف اوصاف تختلف في الحسن
والجمال والصفات فتعين ضمان المال … ان الواجب بدل المالية فيجب القيمة بالغة
ما بلغت كما في الغصب ورجحا النفسية لانها اصل والمالية عارضة ولذلك العقد الوارد عليه يسمى
… وفوات المالية والجواب عما تمسك به الخصمان في تقليل القيمة الواجبة انما هو بمقابلة الادمية
ايضا ولهذا تجري فيه القسامة ويتحمله العاقلة الا انه لا يسمع له تقدير الا بقيمته رايا
طريقه ان يقال لكونه مالا يوجب نقصان دمه فاذا عكس نقص دمه باعتبار قيمته مالا





ننقصنا بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالية بخلاف كثير القيمة فان فيه اثر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
ولا نسلم وجوب الضمان للمولى بل للعبد ولهذا يقضي منه ديونه ولكنه لا يصلح مالكا للمال فيخلفه
المولى لانه اولى الناس كما في القصاص ولئن سلم وجوب الضمان للمولى لكنه لا يدل على انه بدل المالية لان
القصاص يجب للمولى مع انه بدل النفس بالاجماع واختلاف القيمة باختلاف الاوصاف راجع الى اظهار
المالية التي يظهر النقصان باعتبارها وضمان الغصب ضمان مال لان الغصب يرد على المال
ليس الا واذا اعتبر معنى النفسية في باب الضمان فلا يكون ذلك الا لاظهار خطر المحل وخطره انما
هو بالمالية لان كمال حال الانسان بالمالكية وتمام المالكية بالحرية لان بالرق لا يبقى مالكية المال الا بالاعتاق
كامر فلان ينقص بدله كما نقص … نفس الانثى عن الرجل لنقصانها في احد ضربي المالكية
وهو النكاح معرف ان نقصان المالكية يوثر في نقصان الدية لا تغيرها في الاوصاف والعلم انه
ينقص بالزمانة وبفوات الاطراف لعدم انتقاص المالكية بها فان قيل اذا الحق الرق بالانوثة
في نقصان المالكية وجب ان يستوي في مقدار النقصان حتى كان النقصان بقدر النصف كما
في الانوثة اجاب الشيخ بقوله لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح
بالعدم فان المراة تملك المال رقبة ويدا وتصرفا ولا تملك النكاح اصلا فكانت ديتها على نصف
من دية الرجل وهذا الانتقاص الحاصل بالرق نقصان في كل ضربي المالكية لا بالعدم فان العبد يملك
النكاح كالحر ومالكية المال لم تزل بالكلية فانها ملك الرقبة وملك التصرف والعبد ان لم يكن اهلا لملك
المال فهو اهل للتصرف فيه واهل لاستحقاق اليد عليه فان المأذون يستحق اليد … على ما
… فوجب نقصان بدله عن دية الحر فان قيل مالكية النكاح قاصرة في حقه وذلك لاقتصارها
على اثنتين … المولى فصار كل واحد من الكل على النصف في حقه وذلك يقتضي التنصيف
فالجواب ان ذلك ليس بنقصان المالكية فان مالكيته في ملك النكاح كالحر لما ذكرنا ان الرق لا ينافي
مالكية غير المال وهو النكاح بل هو تنصيف الحل في حقه كما بينا انه ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر وليس كلامنا في ذلك والعلماء تكلموا في عدم شهادته وغيره والتوقف على اذن المولى
لا يدل على النقصان كما في الصبي بل هو لدفع الضرر عن المولى فان قيل فعلى هذا ينبغي ان ينقص
من قيمته ربع دية الحر لنقصان في احد ضربي المالكية بالنصف وكما في الانثى اجيب بان هذا
ثابت باثر ابن مسعود وهو قوله لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم
ومثل هذا الاثر كالمسموع من النبي صلى الله عليه وسلم فوجب العمل به قال ______ رحمه الله
وهذا عندنا في المأذون انه يتصرف لنفسه وتجب له اليد بالاذن غير لازمة وفي الكتابة يدا لازمة
وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب لان السبب شرع لحكمه ولم يكن
اهلا لاستحقاق اليد ايضا واجمعنا ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع وكذلك الذمة مملوكة
للعبد فانه اهل للدين واذا صار اهلا للاستحقاق للحاجة كان اهلا للقضاء وادنى طريقه
وهو الحكم الاصلي لان الملك ضرب قدرة شرع للضرورة وكذلك ملك اليد ينفع غير مال …

ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في الكتابة واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو حكم
والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك ولذلك جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل
في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون مبنية على ما ذكرنا ان العبد له ملك تصرف واستحقاق يد
وكان ذلك يختلف فيما اذا ان نبينه فقال هذا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال والاستحقاق
اليد علامة ثابت عندنا في المأذون فانه يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويستحق اليد عليه لكنها
غير لازمة لحلول الاذن عن العوض كالهبة وربما اشار الى دفع ما عسى يقال اذا كانت اليد له بالاذن
واجبة وجب ان لا يقبل الحجر بعده ومكان الاذن لكن الحجر الثابت بالرق شرعا واثبات اليد له في كسبه
كالمكاتب الا ان يده لازمة لان الاذن بعوض فصار كالبيع فالفرق بين المأذون والمكاتب انما
هو بلزوم الاذن وعدمه وعند الشافعي ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد بل
يستفيد اليد والتصرف بالاذن من المولى ويتصرف بطريق النيابة كالوكيل ويده في الا
الاكتساب يد نيابة كالمودع ويظهر فائدته ان الاذن في نوع اذن في الانواع كلها عندنا خلافا له
والحجر في نوع بعد الاذن العام لا يصح عندنا وعنده يصح وان الاذن لم يقبل التوقيت عندنا
حتى لو اذن له شهرا او سنة كان مأذونا ابدا الا ان يحجره وعنده يقبل وله ان العبد لما لم يكن
اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه يعني التصرف لان السبب ليس بمقصود لذاته وانما هو شرع لحكمه
فاذا لم يكن اهلا للحكم لم يكن اهلا للسبب ولا لاستحقاق اليد ايضا لانها تستفاد من ملك التصرف
او ملك التصرف او ملك الرقبة ولا شيء منهما بثابت في حقه وقلنا التصرف انما هو باهلية
التكلم واهلية التكلم غير ساقطة فالتصرف غير ساقط اما الاول فلان التصرف كلام اعتبر
سببا لحكم واعتبار الكلام انما هو باعتبار صدوره عن الاهل واما الثاني فبالاجماع ولهذا صح
توكله وقبلت رواياته في الدين واخباره في الديانات كالهدايا وطهارة الماء ونجاسته وشهادته
بهلال رمضان وغير ذلك ثبت انه اهل للتصرف ثم ذكر كونه اهلا لاستحقاق اليد بقوله
ولان الذمة مملوكة للعبد دون المولى فلانها عبارة عن وصف يتشخص به يصير اهلا
للايجاب والاستيجاب ومن هذا الوجه لم يصح مملوكا للمولى حتى بقي مخاطبا بحقوق
الله وصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ويؤاخذ به بعد العتق ولو تصرف المولى
في ذمته كان اشترى شيئا في ذمته لا يجوز ولو كانت مملوكة لما صح الاول وصح الثاني واما كونها
قابلة للدين فلثبوت دين الاستهلاك في ذمة العبد المحجور واذا اقر به على نفسه حتى لو كفل
به شخص يؤاخذ به في الحال واما ان كل ذمة مملوكة قابلة للدين اهل للحاجة فلانها عبارة
عن اهلية الشخص للايجاب والاستيجاب كما ذكرنا ولم يجعل الايجاب والاستيجاب الا لدفع
حوائج من هو محتاج كما في الاحرار ولهذا قلنا لا يجوز ايجاب شيء على الله تعالى في نفس واذا
كان اهلا للحاجة كان اهلا لقضائها والا لوقع في الحرج واذا كان اهلا للقضاء
فطريقه اما ملك الرقبة او ملك اليد وادناه ملك اليد واعلاه ملك الرقبة فثبت الادنى ولما



ولما ثبت ان المقتضي للتصرف واليد موجود بين انتفاء المانع بقوله وهذا الحكم اي اليد وذكر الضمير لاجل
الخبر وذلك لان لقائل ان يقول فالمقتضي وان كان موجودا لكن المانع ايضا متحقق وهو ان اليد
وسيلة الى ما هو الحكم المقصود لذاته وهو ملك الرقبة واذا لم يكن اهلا للحكم المقصود سقط
الواسطة وايضا ملك اليد في المال ملك مال والرق ينافيه فقال المانع منتف لان الحكم الاصلي اليد
دون ملك الرقبة لان ملك الرقبة ضرب قدرة شرع للضرورة دفع الحاجة وما شرع للضرورة
دفع الحاجة يكون وسيلة الى دفع الحاجة فملك الرقبة وسيلة الى دفع الحاجة ودفع الحاجة باليد
لان تمكنه من الدفع يحصل بها ولذلك ملك اليد بنفسه غير مال وما لم يكن مالا فالعبد يملكه
فملك اليد يملكه العبد واما انه ليس بمال فلان الحيوان يثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة به
في مقابلة ملك اليد ولو كان ملك مالا لما كان كذلك كما في البيع واذا كان كذلك اي اذا ثبت
وجود المقتضي اي اهلية التصرف واهلية استحقاق اليد وانتفى المانع وهو كون اليد وسيلة
وكون ملك اليد مالا كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو حكم اي امر اصلي مقصود العقد هو
ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لانه شرع وسيلة اليه فكان العبد في
تصرفه عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلي له وكان تصرفه تصرف شراء وترتب الملك شبيها من مال المضاربة
فانه يصح لافادته ملك اليد ثم ان لمشايخنا في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ما اشار اليه الشيخ
بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد ومعناه ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه يقع
للعبد فيكون حكما له لانه يصح تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بقدر الاستغناء فاستخلفه المولى
لا بالتصرف بل بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد
يمنع ملك المولى بكسبه لانه يتلقى الملك من جهته كالوارث مع المورث فعلم انه يملك المسائل بسبب
ملك الرقبة لا بتصرف العبد والثاني ان ملك اليد يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ومع هذا
العبد عامل لنفسه لانا نعلم متى تردد بين ان يقع له وان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب فان
كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه ولم يجعل نائبا عن المولى فكذا هذا قوله ولذلك اي ولان
الملك يثبت للعبد والمولى يخلفه وان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي بقاء الاذن
كالوكيل يعني وان كان اصلا في نفس التصرف وملك اليد لكن لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع
الملك للمولى كان العبد كالوكيل والمولى كالموكل حيث يثبت الملك له ولما كان له حق حجره بعد
الاذن بغير رضاه كما كان للموكل عزل وكيله بغير رضاه كان العبد المأذون في بقاء الاذن
بمنزلة الوكيل في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وقوله في عامة مسائل المأذون
اي اكثرها متعلق ببقاء الاذن مثال الاول ما اذا اذن المولى للعبد في التجارة ثم مرض ثم باع
العبد ما كان من تجاراته او اشترى شيئا محاباة بالغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما
فعل العبد جائز عنده اي حسبه من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان
واقعا للموكل في تصرف الوكيل يعتبر العقد بمرض المولى فتعلق حق ورثته بملكه كما

يعتبر تصرف الوكيل بمرض الموكل وكذا لو باشر المولى بنفسه وكذلك الحكم عندهما في المحاباة اليسيرة
فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كان يخرج من الثلث لان المأذون لا يملكها عندهما كالوكيل
بها في صحة المولى ولو كان المأذون الذي حاباها وارث المولى كانت المحاباة باطلة وكذا لو باشرها المولى
بنفسه ولو اقر المأذون في مرض المولى بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة او غيرها
من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدئ من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان
فضل شيء فهو للذي اقر له العبد لان الكل ملكه فصار كاقراره ففي هذه المسائل جعل
المأذون فيها يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه لا مرض العبد ومثال الثالث
ما لو اذن المأذون لعبده في التجارة فحجر المولى الاول لا يحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال
الموكل اعمل برأيك لا ينعزل الثاني بعزل الاول ولو مات المولى صارا محجورين كما لو مات
الموكل صار بمعزل ولكن لا يشترط علم المأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو احجر
المأذون في حال لم يبق للعبد ولاية قبض ما على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع لا يملك قبض
الثمن بالعزل ولو جن المولى بعد الاذن جنونا مطبقا او ارتد وقتل فيه او لحق بدار الحرب
يصير العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل جعل العبد كالوكيل في حق بقاء
الاذن واعلم ان الشارحين ذكروا في هذا الموضع اعتراضات بعضها غير وارد اصلا وبعضها
سقط بالتأمل فما ذكرنا حق التأمل والله اعلم قال رحمه الله والرق لا يؤثر في عصمة الدم
وانما يؤثر في قيمته وان العصمة بالايمان ودار الايمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك يقتل الحر بالعبد
قصاصا ش عصمة الدم حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع وهي على نوعين عندنا مؤثمة
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض فقط كما اذا اسلم كافر في دار الحرب وقتل ثمه ومقومة وهي
التي توجب الضمان والاثم على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص
وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار
ان كان عمدا والرق لا يؤثر في العصمتين بالاسقاط والتبعيض وانما يؤثر في قيمته لما بينا
وانما لم يؤثر في عصمة الدم لانها ان كانت مؤثمة فبالايمان وان كانت مقومة فبدار الايمان اي بالاحراز
بها والعبد في كل واحد منهما مثل الحر بلا نقصان اما الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار
فلانه يثبت بالتزامه بان اسلم والتزم عقد الذمة والعبد تبع للمولى والمولى يحرز بها
فالعبد كذلك كسائر امواله ولذلك اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد بالقصاص
وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل لان مبنى القصاص على المماثلة في النفسية ولا مماثلة بينهما في ذلك اما الاولى
فظاهر لان القصاص ينبئ عن ذلك واما الثانية فلان نفس الحر موصوفة بانواع الكرامات
التي اختصت بها وصار بها اشرف من سائر الحيوانات واما نفس العبد فقد مكن فيها
معنى المالية التي تحل بتلك الكرامات فانحطت بها فكان دون الحر ولهذا انتقص البدل
فامتنع القصاص ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في الكرامات لان ذلك ثبت

بالنص



بالنص على خلاف القياس والجواب لا نسلم ان نفسية العبد اختلت بمعنى المالية لان معنى المالية
مجاورة لها بطريق التبعية والوصف الذي يبتنى عليه القصاص وشرع لاجله العصمة وصف اصلي
لا ينفك عنه وهو كونه متحملا للامانة اذ التحمل والاداء لا يتحقق الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق الا
بالعصمة فالتحمل والاداء اللذان هما وصفان اصليان لا يتحققان الا بالعصمة والحر والعبد في ذلك
متساويان وما سوى ذلك من الحرية والعقل والكمال والذكورة لا تعلق للقصاص به فلا يوجب منع القصا ص
ح واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله
ولهذا يقتل العبد بالحر قال رحمه الله واوجب الرق نقصانا في الجهاد حتى قلنا في الحر ان
استطاعة الجهاد والحج غير مستثناة على المولى ولذلك قلنا لا يستوجب السهم الكامل ش قد علم مما ذكرنا
ان الرقيق فيه جهة الآدمية وجهة المالية وباعتبار الاول مالك وباعتبار الثاني مملوك والحكم في
ان يعمل بكل جهة من الجهتين بحصتها فيما نحن بصدده على تقسيم بطرائه والمولاه فاستثنيت في العبادات التي
ليست مالية خالصة ولا فيها شائبة مال كالصلوة والصوم فلم يكن للمولى في ذلك حق كما كان له في غيره لكن
بطريق التبعية لملك الرقبة ولم يستثن فيما فيه شائبة مال كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن
المولى لانه يحتاج فيه الى الكراع والسلاح وذلك لا يحصل الا بالمال والعبد لا يملكه فاوجب الرق نقصانا
في الجهاد ولذلك قلنا انه لا يستوجب السهم الكامل من الغنيمة لانه اذا حضر فاما ان يقاتل باذن
المولى او بغيره ولم يقاتل فان كان فلا شيء له لان حضوره لخدمة المولى لا للقتال كالتاجر وان كان الاول
فله الرضخ دون السهم الكامل وعند اهل الشام يسهم له لانه صلى الله عليه وسلم اسهم لهم يوم خيبر و
عامة العلماء حديث فضالة بن عبيد انه صلى الله عليه وسلم كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ولان العبد
غير مجاهد بنفسه فان المولى منعه من الخروج والقتال فلا يستوجب سهم وهي الحر ولكن يرضخ له اذا
قاتل لمعنى التحريض لا القتال لو قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه يدخل فيه الحر والعبد في ذلك سواء فيهما
سوى ان السلب قد يكون اكثر من السهم لان استحقاق السهم اما بالقتال وبايجاب الامام ولا تفاوت بينهما
في ذلك بخلاف استحقاق السهم فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد لا يساوي الحر فيها الا ترى ان في التنفيل
سوى بين الفارس والراجل مع عدم سويتهما في القسمة وما تمسكوا به الحديث فمحمول على الرضخ عن عمير
مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رحمه
الله وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز حكمي ولكنه يبطل امانه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
لانه تصرف على الغانمين ابتداء ولانه غير مالك للجهاد اصلا واذا كان ماذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية
بالاذن لكن الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من حيث انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى
فلم يكن من باب الولاية مثل شهادته بهلال رمضان ش لما فرغ من بيان تأثير الرق في كمال الحال
في اهلية كمال الشيء الحل والذمة شرع في تأثيره في انقطاع الولايات فانه يعني الولاية المتعدية عن
العبد كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تبتنى على القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ
القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافيها ولان الاصل فيها ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى

منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره ولانقطاع ولايته ابطل ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله امانه لان امانه تصرف على الناس ابتداء وهو ولاية ولا ولاية للعبد اما الثانية
فلما ذكرنا آنفا واما الاولى فلانه لاحق له في الجهاد حتى يكون مسقطا لحقه فيتعدى منه الى الغير
ولان الامان نوع من الجهاد والعبد غير مالك للجهاد اصلا اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلانه
قد يكون في الامان نوع مصلحة للمسلمين استعدادا للقتال بعد نوع ضعف حصل ولان فيه دفعا
لشرهم وعند محمد والشافعي وفي رواية عن ابي يوسف لان امانه صحيح لانه مسلم من اهل النصرة
للدين بما يملكه فالامان نصرة بالقول فانه شرع لدفع شر الكفار والنصرة بالقول تكون
له ليس فيه ابطال حق المولى عن منافعه بخلاف القتال بالنفس فانه فيه ابطال حق المولى فلا يملكه والجواب
ان الامان متردد بين النفع والضرر ولهذا لا يعترض اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال
حق المسلمين في الاستغنام والاسترقاق فلا يملكه كالتصرف الذي يتوهم الضرر في حق المولى خاصة
فانه لا يملكه كالبيع والشراء لالحاق الضرر بالمولى ففيما فيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى فان قيل
فاذا كان العبد ماذونا بالجهاد فالمانع الذي ذكرتم موجود وامانه صحيح واجاب الشيخ بانه
اذا كان ماذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية بسبب الاذن لوجود المنافي وهو الرق لكن الامان
خرج عن اقسام الولاية لصيرورته شريكا في الغنيمة باستحقاقه الرضخ منها فاذا آمن اسقط
حق نفسه منها فلزمه حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه واذا خرج من باب الولاية لا يكون
ممنوعا كالشهادة برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست بولاية بل هي التزام وفيه بحث
من وجهين الاول لا نسلم ثبوت الشركة له في الغنيمة بالاذن فان الرق ينافي مالكية المال بل الشركة
... لمولاه لان رضخ العبد له لا للعبد بدليل ما ذكر في السير الكبير ان العبد المقاتل اذا
اعتق بعد ما اصابوا الغنيمة يرضخ لمولاه منها ... لا يصح امانه وان كان ماذونا لان الالتزام على
الغير ابتداء والثاني ان استحقاق الرضخ لو اوجب الشركة يصح امان المحجور عن القتال
لشركته لاستحقاقه الرضخ كالماذون واللازم باطل لعدم صحة امانه فالملزوم مثله والجواب
عن الاول ان حاله في ذلك كحاله في سائر التصرفات فيما يستحقه اهلية التصرف والعبد اهل لكن
المولى خلفه في الملك على ما ذكرنا من احد طريقي المشايخ في ذلك فالشركة ثابتة بالنظر الى ذلك
الاصل ان الماذون المقاتل لو مات قبل الاحراز والقسمة لا شيء لمولاه كما اذا مات
من له سهم وعن الثاني بانا لا نسلم استحقاقه الرضخ وهو وجه القياس وفي الاستحسان وان كان
مستحقه لكونه كالماذون من المولى دلالة لانه انما حجر لدفع الضرر عنه فاذا فرغ سالما زال الضرر
فيثبت منه الاذن دلالة لكن لا تثبت بها الشركة المصححة للامان فان الشركة الثابتة حين
الامان هي الموجبة لصحة الامان لانه بطريق اسقاط حقه واسقاط ما ليس بثابت باطل
والشركة في العبد المحجور ليست كذلك لانها تثبت بعد الفراغ من القتال حين ثبتت الشركة
لم يبق وقت الامان وحين الامان لم يكن له الشركة فلا يعتد بهذه الشركة في صحة الامان



مالك رحمه الله وعلى هذا الاصل صح اقراره بالحدود والقصاص لكن وعلى ما ذكرنا من ان الرق
لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحياة صح اقرار العبد بالحدود والقصاص اي بما يوجبهما لانه
مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة لعدم تعلق حق المولى بذلك حتى لا يملك المولى اراقة دمه
والاتلاف صورة ولا الاقرار عليه بالحدود والقصاص واذا كان مبقى على ذلك كان اقراره ملاقيا حق
نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر واما اتلاف ماليته التي هي حق المولى فهو ضمني لا يمنع صحة اقراره
بخلاف اقرار المحجور بالمال فانه لا يصح في حق المولى لانه اقرار بحقه وهو المالية فيمتنع صحته وقد
اعترض عليه بان التزام ما يستلزم الضرر شرعا كالجرح مع ازهاق الروح والسرقة مع الاتلاف
فينبغي ان لا يصح اقرار المحجور بالحدود والقصاص لاستلزامه اتلاف حق المولى ولو اقر بالمال لم يصح
لالتزامه الضرر فكذا اذا التزم ما يستلزم الضرر وايضا قد تعارض هناك جهتان والطريق
في ذلك رجحان حق الغير واجيب بانا لا نسلم ان التزام ما يستلزم الضرر كالجرح والسرقة
لا يصلحان دليلا على ذلك لانهما ليسا بالتزام لان الجرح والسرقة فعل حسي علة للتلف بواسطة
الازهاق فكان الجارح والسارق مباشرين لعلة العلة فاما الاقرار فهو من باب القول وخبر علة
للتلف بل علة للعلم بوجود المقر به اذا ترجح جهة الصدق باسقاط التهمة ووجود المقر به ثابت
بعلته والفرق بين القول والفعل ثابت شرعا فان فعل الصبي والمجنون معتبر وقولهما غير معتبر ولو
اتلف العبد شيئا يؤاخذ به في الحال ولو اقر به لا يؤاخذ به ما لم يصدقه المولى الا بعد العتق ثم لم يصح
القول بالفعل في هذا الباب ولا نسلم ان الطريق في مثله رجحان حق الغير لان رجحان حق الغير انما
اذا كان متهما في حق نفسه ولا تهمة في الاقرار بالحدود والقصاص على نفسه فلا رجحان قال
رحمه الله وصح بالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف عند ابي حنيفة
رحمه الله يصح بهما وعند محمد لا يصح بهما وعند ابي يوسف يصح بالحدود دون المال وذلك اذا كذبه المولى
اقرار العبد ماذونا كان او محجورا اما بالسرقة المستهلكة صحيح فيقطع ولا يجب الضمان لانه لا تهمة في اقراره
والاقرار عند انتفاء التهمة صحيح اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان ما يلحقه من الضرر باستيفاء
العقوبة منه فوق ما يلحق المولى ... لا يقطع عليه ... الماذون بالضمان في الحال
والمحجور بعد العتق لان اقراره في حق المولى لا في حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي ... الحجر
في ذلك فاما في حق القطع فلان نفسه والملك بحكم الاذن لم يتناولها والجواب ان وجوب الحد عليه
باعتبار انه مال مملوك بل باعتبار انه مخاطب ويستوي في هذا المعنى الحر ماذونا كان او محجورا فاقراره
فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك واما الاقرار بالسرقة
بالسرقة القائمة اي المسروقة مال قائم في يده بعينه فان كان من الماذون فهو صحيح في حق المال
بالاجماع فيرد على المسروق منه وفي حق القطع صحيح عندنا خلافا لزفر والوجه من الجانبين
مامر وان كان من المحجور ففيه اختلاف معروف فعند ابي حنيفة يصح مطلقا فيقطع يده و
يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالقطع صحيح لما بينا من اعتبار آدميته فيصح بالمال

بناء عليه لان ثبوت الشيء يثبت ما هو من ضروراته فانها القطع في مال مولاه مستحيل وعند ابي يوسف
يصح في حد القطع دون المال لانه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه فيصح وبالمال وهو على المولى فلا يصح
واحدهما ينفصل عن الآخر الا ترى انه يثبت المال دون القطع اذا شهد به رجل وامرأتان ويثبت
القطع دون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وعند محمد لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وهو
قول زفر رحمه الله لان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال
على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه وهذا الاختلاف المذكور فيما اذا كذبه المولى وقال المال مالي
فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال بلا خلاف قال ـــــ رحمه الله وعلى هذا الاصل
قلنا في جنايات العبد خطأ ان رقبته تصير جزاء لان العبد ليس باهل لضمان ما ليس بمال و
لكنه صلة الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل
بالافلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة وهذا اصل لا يحصى فروعه اي وعلى ما ذكرنا ان الرق ينافي
مالكية المال وكمال الحال في اهلية كرامات البشر حتى ان ذمته ضعفت قلنا في جنايات العبد خطأ
ان رقبته تصير للمجني عليه جزاء الجناية والوجوب على المولى لا العبد فيجبر المولى على الدفع الا ان يختار
الفداء بالارش في تخييره بين الدفع والفداء وقال الشافعي حكم جنايته على الادمي كما يلائم المال
يتعلق للمولى الا ان يؤدي الارش ويباع عليه العبد فيكون الوجوب في الاصل على العبد وفي بدء الكلام
ويظهر في الاتباع بعد العتق فعنده يؤاخذ بتكميل الارش بعد العتق وعندنا لا يؤاخذ له ان الاصل
في ضمان الجناية وجوبه على الجاني والشرع اوجب على العاقلة حالة عنه مواساة لعذر الخطأ ولا عاقلة
للعبد لان العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالاجماع فيبقى الضمان عليه فيباع فيه ويستوفي ما بقي
منه بعد العتق ولنا ان المتلف ههنا غير مال وكل ما هو كذلك فالواجب في وجوب الضمان على المتلف
والشرع اوجب الضمان صيانة للدماء عن الهدر فيكون صلة في جانب المتلف كأنه هبة ابتداء
ولهذا لا يصح الكفالة بالدية ولا تجب الزكوة فيها الا بحول بعد القبض واذا كان كذلك فاما ان يجب
على العاقلة او على العبد او على المولى لا سبيل الى الاول لعدم العاقلة بالاجماع ولا الى الثاني لان العبد
لضعف ذمته لا يتحمل الصلات ولهذا لا يجب عليه نفقة الاقارب ولا يملك ان يهب شيئا فتعين
ان يكون على المولى لكونه اقرب الناس اليه ولهذا ملك اكسابه والغنم بازاء الغرم والا لزم اسقاط
الضمان والغرض وجوبه هذا خلف والجواب عما استدل به ان قوله الاصل في ضمان الجناية
وجوبه على الجاني لا يخلو اما ان يريد به مطلقا او بشرط جزئيته وكونه محلا والثاني مسلم وليس بعبده
والاول ممنوع ولئن سلم فالمانع متحقق على ما ذكرنا قوله ولكنه صلة من تتمة قوله ضمان ما ليس
بمال والضمير راجع الى الضمان فيكون معناه لكن ضمان ما ليس بمال صلة كما قررنا ومثله هو راجع
الى ما وليس بشيء لانه يكون معناه لكن ما ليس بمال صلة وهو ليس بصحيح وقوله الا ان يشاء المولى
الفداء متصل بقوله يصير جزاء اي تصير جزاء في جميع الاحوال الا في حال مشيئة المولى الفداء فان الامر
حينئذ يصير عائدا الى الاصل وهو الارش فانه هو الاصل في الخطأ عند ابي حنيفة رحمه الله والنقل الى الدفع



بعارض الرق وعندهما يصير التزام المولى الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب
على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة وحاصله ان المولى اذا اختار الفداء كان
الارش دينا في ذمته والعبد عبده ولا سبيل للغير عليه عنده وعندهما لو ادى الدية والا دفع
العبد اليه وكل الجناية الا ان يوصي بعضه في الدية فليس له ان يرجع على العبد لهما ان الاصل
ان يكون الجاني مصروفا الى الجناية كما في العمد وانما يصار الى الارش في الخطأ اذا كان الجاني
حرا لتعذر الدفع فكانه اختيار المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة
فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كما في الحوالة ولابي حنيفة ان الاصل في الخطأ الارش
لانه ثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية وفي العبد انما يصار الى الدفع ضرورة
انه ليس باهل فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس
وتبتني هذه المسألة على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن المفلس معتبرا كان هذا
الاختيار من المولى تحويلا للحق الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان المفلس معتبرا كان المال
في ذمة المفلس كان تاويا فيكون هذا ابطالا لحقهم وهذا ان الرق يعم احكامه كما بينا اصل
لا يحصى فروعه منها ان القنة والمدبرة والمكاتبة وام الولد اذا اعتقن يثبت لهن الخيار سواء
كان ازواجهن عبيدا او احرارا عندنا لان العلة ازدياد الملك عليها بالطلاق وان العبد يصلح وصيا
لمولاه اذا كانت الورثة صغارا عند ابي حنيفة لان الوصاية ليست ولاية مطلقة بل وكالة [illegible] والرق
ينافي الارث وغير ذلك كما عرفته لكثرة قال ـــــ رحمه الله واما المرض فانه لا ينافي اهلية
الحكم ولا اهلية العبادة ولكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز
لما كان الموت علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله ولما كان عجزا شرع
العبادات عليه بقدر المكنة ولما كان من اسباب تعلق الحقوق كان من اسباب الحجر اذا اتصل بالموت مستندا
الى اوله فيصح كل تصرف واقع يحتمل الفسخ فانه الفور بصحته واجب للحال ثم التدارك بالنقض اذا احتيج
اليه مثل الهبة وبيع المحاباة وكل تصرف لا يحتمل جعل كالمتعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق الغريم
او الوارث وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لما قلنا لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث
استحسانا على الورثة بالقليل ليعلمهم ان الحجر والتهمة فيه اصل قيل المرض حالة للبدن خارج عن
المجرى الطبيعي وقيل هيئة غير طبيعية في بدن الانسان تجب عنها بالذات آفة في الفعل انه يلت
النصير والنقصان فالنعمى انه يحيل [illegible] تصور الاجود لها في الخارج وهذا فاسد لانا نحيل
في حال صحتنا تصور الاحوال لها في الخارج والاولى ان يقال لا يتصور الشيء على خلاف ما عليه لانه
في الذهن قبله فخلل في الاكتساب والنقصان مثل ان يضعف بصره مثلا والبطلان مثل العمى
والحق انه بديهي التصور وهذه تعريفات لفظية وانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوته ووجوبه على الاطلاق
سواء كان من حقوق الله او حقوق العباد ولا ينافي اهلية العبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه
عن استعماله فيصح ما يتعلق بعبارته من العقود وغيرها لكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص

كالمرض من اسباب العجز اما ان الموت عجز خالص فظاهر واما ان المرض كسببه فلان الموت يحصل بترادف الالام
الحاصلة بالمرض ولما كان الموت علة لخلافة الوارث والغريم في ماله كان المرض من اسباب تعلق حق
الوارث والغريم بماله اما انه علة للخلافة فلان ذا الملك لما عجز عن الملك ثبت به والوارث اقرب الناس اليه والمال
محل قضاء الدين مع خراب الذمة بصيرورته مشغولا بالدين فخلفه الغريم فيه واذا ثبت انه عجز فرايته
من اسباب تعلق الحقوق شرعت العبادات عليه بقدر المكنة لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فا
صحا اذا
ما جرت صلوته قاعدا او قايما وقاعدا ومومئا وكان من اسباب الحجر بقدر ما يقع به حق الوارث والغريم
وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين
مستغرقا وما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث مثل ما زاد على الدين او على ثلثي ما بقي من الدين او
على ثلثي الجميع عند عدم الدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح
بمهر المثل ونحوها فلا يوثر المرض فيه والحجر بالمرض انما يثبت اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض اما
الاستناد الى الاتصال فلان علة الحجر مرض يكون من اسباب الموت وهو المرض المميت لا نفس المرض
فقبل وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر واما الاستناد فلانه اذا اتصل بالموت اتصف بالاماتة
من اوله لان كل جزء من اجزائه مضعف موجب لالم يعقبه فاضيف الحكم الى الجميع فقيل كل تصرف
واقع منه محتمل للفسخ مثل الهبة وبيع المحاباة وجب القول بصحته للحال فان احتيج الى النقض
لتعلق حق الوارث والغريم به ينتقض به وكل تصرف لا يحتمل النقض كالاعتاق فلا يخلو اما
ان يتعلق به حق او لا يتعلق فان لم يتعلق نفذ في الحال كما اذا وقع الاعتاق وفي المال وفاء بالدين
وهو يخرج من الثلث وان تعلق به كما اذا وقع على حق غريم بان كان العبد المعتق مستغرقا بالدين
او على حق وارث بان كان قيمته زائدة على الثلث جعل المعتق كالمعلق بالموت يعني حكم المدبر
قبل الموت فحكمه حكم المدبر حتى كان يمنع شهادته وسائر احكامه وكان القياس ان لا يملك المريض
الايصاء لما قلنا ان المرض سبب يتعلق حق الغير بالمال وذلك يوجب الحجر عن الايصاء شرعا فلا يصح
منه لكونه محجورا كما لا يصح من العبد لكن الشرع جوز ذلك نظرا له لان الانسان مغرور بامله
مقصر في عمله فيحتاج عند حلول الاجل الى استدراك ما فات وجعل مقدار الثلث تبين ذلك بقوله صلى الله
عليه وسلم ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم الحديث وبقوله صلى الله عليه وسلم في حديث
سعد بن مالك الثلث والثلث كثير وانعقد الاجماع على ذلك فكان الاكتفاء بالثلث استحلالا
الى استيثارا له على الورثة بالقليل يعني الثلث ليعلم بذلك ان الحجر وتنبيه ايثار الاجنبي على الوارث
لضعفهم كانت اصل الايصاء فقوله نظرا له تعليل لجواز الايصاء وقوله استحلالا تعليل
لتقدير الثلث ويجوز ان يكون بدلا من نظرا قال رحمه الله ولما تولى الشرع الايصاء
للورثة وابطل ايصاءه لهم كما بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لا يصح البيع منه اصلا
عند ابي حنيفة رحمه الله وبطلت اقاريره لهم للتهمة لان شبهة الحرام حرام ولم يصح اقراره باستيفاء
دينه من الوارث وان لزمه في صحته وبعوض الجودة في حقهم له لتهمة العدول عن خلاف الجنس



الى الجنس كما يقوم في حق الصغار رض هذا جواب سوال تقريره ان يقال لما جوز الشرع الايصاء
من الثلث خصصه نظر العلماء ان الثلث لا يتعلق بحق احد فينبغي ان يكون الوصية للورثة من الثلث
كالاجنبي لانه متصرف في حقه وتقرير الجواب ان الوصية كانت مفوضة في ابتداء الاسلام الى المريض
بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا
على المتقين وقد كان يحرف ذلك ميلا الى البعض ومضارة للبعض فتولى الشرع الايصاء للورثة بقوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم وبين النبي عليه السلام بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث
وابطل الى تمام ايصاء المريض لهم بتوليه بنفسه لعجز العبد عن التدبير في مقدار ما يوصى به لجهله بالنفع
قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصد مضارة البعض كما اشار اليه بقوله غير مضار وصية
من الله وهذا نسخ تحويل كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ولما تولى الشرع الايصاء وابطل
ايصاءه بطل ايصاء المريض لهم صورة ومعنى وحقيقة وشبهة اي حقيقة الوصية وشبهها سواء لان الشرع
لما حجره عن ايصاء النفع اليهم صار ذلك حراما وانما كانت الصورة والشبهة كالحقيقة لان الموضع موضع
الحرمة والشبهة فيه كالحقيقة احتياطا مثال الصورة ما اذا باع لوارثه شيئا من التركة فانه لا يصح عند ابي
حنيفة سواء كان بمثل القيمة او لا وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حق الوارث ولا ماليته
فكان الوارث والاجنبي فيه سواء ولابي حنيفة انه اثر البعض بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن
ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى له بشيء اذ حق الورثة يتعلق بالعين كما يتعلق بالمالية
حتى لو اراد بعض الورثة ان يجعل لنفسه بدون رضا الاخرين لا يملك فلو قصد ايثار البعض ببعض
المالية لا يجوز فكذا اذا قصد ايثاره بالعين ولذلك يمنع بيعه منه بمثل القيمة وباكثر بخلاف الاجنبي
فانه ليس بممنوع عن التصرف معه فعلم ان البيع من الوارث ايصاء من حيث انه ايثار له
بصورة العين وان لم يكن ايصاء معنى لاسترداده العوض منه ومثال الايصاء معنى الاقارير
فانه لو اقر لوارثه بشيء من العين والدين لا يصح عندنا وقال الشافعي يصح لان الحجر بالمرض ثبت
عن التبرع بما زاد على الثلث مع الاجنبي وعن التبرع اصلا مع الوارث ولا حجر عليه في السعي في خلاص
رقبته فيصح اقراره كما في الصحة ولهذا لو اقر بالوارث صح مع ان فيه اضرارا بالوارث المعروف
فكذا اقراره للوارث ولنا ان في اقراره للبعض تهمة الكذب فان من الجائز ان يكون غرضه
من الاقرار ايصال مقدار من المال اليه ايثارا على غيره فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا
صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام ولهذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دين لزم الوارث في
صحته لانه ايصاء له بمالية الدين من حيث المعنى فانها سلم له بغير عوض وكذا لو كان الدين على اجنبي
والوارث كفيل عنه بطل اقراره باستيفائه لتضمنه براءة الوارث عن الدين او الكفالة وقوله وان
لزمه في الصحة رد لما روي عن ابي يوسف انه لو اقر باستيفاء دين على الوارث في حال الصحة
يجوز لان الوارث لما عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره بالاستيفاء ولا يتغير
ذلك بالاستحقاق بمرضه كما لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء
الصحة وقلنا اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فيجب للديون

على صاحب الدين عند القبض مثل ما كان عليه فيصير قصاصا بالثمن وكان هذا كالاقرار بالدين فلا يصح
بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء في العوض لا
يتعلق بما يمكن استيفاؤه منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فمتعلق
بالعين والدين جميعا لان الورثة خلافه فكان اقراره بالاستيفاء مصادفا محلا هو مشغول بحق الورثة
فلا يجوز مطلقا ولم يذكر الشيخ مسائل الحقيقة لظهورها ومثل للشبهة بقوله ونعوت الجودة يعني
اذا باع من الوارث الحنطة الجيدة او الفضة الجيدة بالردية لا يجوز اذ فيه شبهة الوصية بالجودة
فان تحولها عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال النفع اليه لان الجودة غير متقومة عند
المقابلة بالجنس وتتقوم في حقه دفعا للضرر عن الورثة لتعلق حقهم بالاصل والوصف جميعا
كما تتقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم حتى لو باع الاب او الوصي مال الصغير من نفسه
او من غيره بمثله تسقط الجودة حتى لم يجز بيع الجيد بالردي اصلا قال رحمه الله وحجر المريض
عن الصلة الا من الثلث لما قلنا ولذلك قلنا اذا ادى في مرض موته حقا لله ماليا كان من الثلث
وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا لما فرغ من ذكر الوصية ومقدارها ذكر تصرف المريض الذي يكون
كالهبة والمحاباة والصدقة وبين انه محجور عن ذلك الا في الثلث لما قلنا في تعلق حق الغرماء والورثة
بماله فان قيل قد علم ذلك من قوله ثم التدارك بالنقض لا يصح الا اجيب بان ذلك لم يدل
على محل التصرف وهنا قد بين ان محل التصرف الصلة هو الثلث ثم بعد ذكر ان احتيج الى نقضه
لحق غريم فعلى ذلك كما ملك والا فهو صحيح ويجوز مع ذلك ان يكون ذكره تمهيدا لما بني عليه من
الفروع بقوله ولذلك قلنا الخ ولما قلنا انه محجور عن الصلة فيما وراء الثلث اذا ادى في مرض موته حقا
لله تعالى ماليا سواء وجب ابتداء كالزكاة وصدقة الفطر او صار ماليا بسبب العجز كالفدية في الصلاة
والصوم او الانفاق في الحج كان ذلك من الثلث كالتبرعات وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا وان لم
يوص سقطت عنه احكام الدنيا وهو ماخوذ به في الاخرة وقال الشافعي رحمه الله ان اداه كان معتبرا
من جميع المال وان لم يؤده يؤدى من تركته مقدما على الميراث والوصية كديون العباد اوصى به او لم
يوص واستدل على ذلك بحديث الخثعمية حيث شبه دين الله بديون العباد وديون العباد
تقضى من جميع التركة فكذا دين الله ولانه حق مطالب به ويجري النيابة في ادائه فيستوفى من
تركته كدين العباد ولان المال خلف عن الذمة في حقوق تقضى بالمال والوارث نائب عنه ولهذا
يقوم مقامه بعد الايصاء في الاداء فكذا قبله والجواب ان التركة عقيبه صارت ملكا للورثة
ولم يجب على الوارث شيء ليؤخذ ملكه به وعلى هذا كان الواجب ان لا يتعلق بها ديون العباد ايضا لكن
ثبت ذلك بالنص على خلاف القياس بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين واجمع العلماء
على تقديم الدين فلا يجوز اعتبار حقوق الله بها ولا الحاقها بها لانها ليست معناها فان الواجب
في حق الله فعل الاداء لا نفس المال وفي حق العباد نفس المال لحاجتهم اليه فلا يصلح في حق
الله اقامة المال مقام الذمة بعد الموت ولا يمكن جعل الوارث نائبا في الاداء لان الواجب
عبادة فلا بد من فعل من تجب عليه حقيقة او تقديرا وخلافة الوارث ليست جبرا بلا اختيار

من المورث



من المورث وعلى ما لا تتأدى العبادة واستيفاء الواجب لا يجوز الا من الوجه الذي وجب واذا لم
يمكن ايجابه على التركة لا يؤخذ منها الا ان يوصي فيكون نظير الوصية بسائر التبرعات فيعتبر من الثلث
ويجوز ان يكون محمل حديث الخثعمية انه امرها بذلك فلا يكون حجة ولان ملك الوارث في التركة
ثابت بالكتاب وجعل دين الله كدين العباد ثابت بالقياس على دين العباد وبخبر الواحد وذلك
لا يعارض الكتاب ولان اقصى ما في الحديث جعل دين الله احق ويمكن ان يكون معناه
احق بالقضاء وان يكون احق بالقبول والثاني لا يستلزم الوجوب لجواز قبول النوافل من
غير وجوب وههنا كذلك فيكون الحمل عليه ويسقط الاستدلال عليه قال رحمه الله ولما تعلق حق
الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه واقعا على
محل مشغول بعينه بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلذلك
نفذ هذا ولم ينفذ ذلك وهذا اصل لا يحصى فروعه قيل هذا اشارة الى الجواب عما قيل ان حق
المرتهن تعلق بالمرهون كتعلق حق الغريم والوارث بالمال في المرض ثم حق المرتهن لا يمنع اعتاق
الراهن لبقاء ملكه فينبغي ان لا يمنع حق الغريم والوارث ايضا عن الاعتاق لبقاء ملكه فقال لما تعلق
حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه على محل مشغول
بعينه اما التعلق معنى فظاهر واما الصورة فلان المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة ولا باكثر كما يملك
من الاجنبي بمثل القيمة وقد تقدم ذلك قيل وسوق هذا الكلام مشير الى ان حق الغريم يتعلق بالمال
صورة ومعنى كحق الوارث ولكن نص في المبسوط ان حق الغرماء يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بعين
المال وذكر في الذخيرة ان الحر المحجور بسبب الدين لو باع ماله من احد الغرماء بمثل القيمة يجوز كما لو باعه
من اجنبي ولكن لو قاص الثمن لا يجوز لان في المقاصة ايثار البعض بالقضاء وانه ممنوع عنه كالمريض
وهذه الرواية تدل على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز فعلم ان حق الغرماء يتعلق بالمعنى
لا بالصورة فوجه التوفيق بينهما اما الحمل على اختلاف الروايتين واما بان يجعل الضمير في انفسهم
وغيرهم للورثة حتى يكون معنى الكلام تعلق حق الورثة بالمال في حق انفسهم صورة ومعنى فلا يجوز البيع
من الوارث لا بمثل القيمة ولا باكثر وتعلق حقهم بالمال معنى في حق غيرهم من الاجانب والغرماء لا صورة
فيجوز البيع من الغريم بمثل القيمة كالاجنبي ولكن بقي الكلام في تعلق حق الغرماء في حق انفسهم وفي
حق غيرهم ويخرج ذلك من قوله ومعنى في حق غيرهم اي غير الورثة وغير الورثة يشمل الغريم والاجنبي
فيكون معناه ويتعلق حق الغرماء في حق غير الورثة وهو انفسهم والاجانب معنى فيجوز البيع للغريم
بمثل القيمة واذا كان المحل مشغولا لحق يدفع وقوع العتق عليه بخلاف اعتاق الراهن فان حق
المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلم يكن المحل وهو الرقبة بعينه مشغولا ولذلك نفذ هذا
اي اعتاق الراهن ولم ينفذ ذلك اي اعتاق المريض بل صار كالمدبر ولقائل ان يقول قد
ذكرتم في الاعتاق ان ملك اليد هو الاصل وملك الرقبة واسطة واذا كان شغل الواسطة
مانعا فشغل الاصل اولى بذلك والجواب ان الاعتاق يقتضي محلا يرد عليه وليس ذلك اليد وانما هو

الرقبة وشغل المحل مانع عن حلول غيره لا غير المحل فهذا اى الموت اصل لا يحصى فروعه قال رحمه الله
واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية بوجه لكن الطهارة للصلوة شرط وقد ثبتت بصفة اليسر
وفى فوت الشرط فوت الاداء وفى وضع الحيض ما يوجب الحرج فى القضاء فلذلك وضعتهما وقد
جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء ولم يكن فى قضائه
حرج فلم يسقط واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا يحصى عددها قال الحيض لغة هو الدم الخارج يقال حاضت
الارنب اى خرج منها شئ كالدم وشرعا دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله
رحم المراة عن الدم الخارج من غيرها كجراحة وغيرها وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة
عن الداء عن النفساء فانها كالمريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبقوله والصغر عن دم تراه بنت تسع
سنين فانه ليس بحيض شرعا والنفاس فى الاصل مصدر نفست المراة بالضم اذا صارت نفساء و
بالفتح اذا حاضت وكل واحد منهما اى النفس بمعنى الدم وفى الشرع هو الدم الخارج عقيب الولد
هذا تسمية للدم بالمصدر واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذلك كذا
فى المغرب وانهما لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز
ولا بقدرة البدن فينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة لكن الطهارة عنهما للصلوة شرط موافق للقياس
كالطهارة عن سائر الاحداث والانجاس وقد ثبتت الصلوة بصفة اليسر فانها وان وجبت بالقدرة
الممكنة لكن فى شرعها يسر حيث انها وجبت خمسا فى اليوم والليلة لا خمسين كما فى الامم الماضية ومن حيث
ان الحرج مرفوع فيها حتى لو لحق المصلى حرج فى القيام انتقل الى القعود ثم الى الايماء ثم الى الاستلقاء
والطهارة تفوت بهما وفى فوت الشرط فوت الاداء فلا يجب الاداء وفى وضع الحيض والنفاس
ما يوجب الحرج فى قضاء الصلوات مع كونها مشروعة بصفة اليسر فان الحيض لما لم يكن اقل من
ثلثة ايام كان الواجب فى اقلها حد التكرار وكذلك فى النفاس عادة فيتضاعف الواجبات فيها فيلزم
الحرج والمشروع بصفة اليسر لا يليق الحرج فلذلك اى فللزوم الحرج وضع اى سقط القضاء عن
الحائض والنفساء واما الصوم فقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحته ايضا نصا وهو ما روى
انه صلى الله عليه وسلم قال الحائض تدع الصوم والصلوة فى ايام اقرائها وما روى عن عائشة رضى الله
عنها انها قالت للسائلة كنا نقضى الصوم ولا نقضى الصلوة لكنه على خلاف القياس لان الصوم يتأدى
مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص وفى فوت الشرط فوت الاداء
فلا يجوز الاداء لفوات الشرط لكنه لا يتعدى الى القضاء وايضا لم يكن فى قضائه حرج لان الحيض
لا يزيد على عشرة ايام فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط
اصل الصوم اى وجوبه وان سقط اداؤه كمن اغمى عليه يوما وليلة فان قيل فعلى هذا ينبغى ان لا
يكون النفاس مسقطا لاداء الصوم لاستيعاب الشهر اجيب بان حكمه ماخوذ من الحيض فلما لم يكن الحيض
مسقطا لم يسقط النفاس ايضا واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا يحصى عددها قال رحمه الله
واما الموت فعجز كله مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه التكليف حتى وضعت العبادات كلها عنه
والاحكام نوعان احكام الدنيا واحكام الآخرة فاما احكام الدنيا فانواعها اربعة قسم منها ما هو من باب التكليف



والثانى ما شرع عليه لحاجة غيره ومنها ما شرع له لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته هذه احكام الدنيا
فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة تسقط عنه
وكذلك سائر القرب وانما بقى عليه المأثم لما اخر الموت عن جميع العوارض السماوية لانه اخر احوال
الدنيا وهو عند اهل السنة امر وجودى لانه ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وعند المعتزلة
هو زوال الحيوة فهو امر عدمى وتفسير صاحب الهداية بزوال الحيوة تفسير بلازمه كذا نقل عن العلامة
شمس الائمة الكردرى وهو عجز كله ليس فيه جهة قدرة بخلاف المرض والرق والصغر والجنون فان
العجز بها متحقق لكن فيها نوع قدرة وانه مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه التكليف واحترز به عن احكام
الآخرة على ما ياتى ذكرها لان التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كله فسقط التكليف بها فى الدنيا ضرورة
حتى وضعت العبادات كلها عنه والاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة فاما احكام الدنيا
فاربعة انواع الاول ما هو من باب التكليف والثانى ما شرع عليه لحاجة غيره والثالث ما شرع له
لحاجته والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجته علم ذلك بالاستقراء ووجه الحصر ان الحكم المتعلق
بالميت لا يخلو اما ان يكون من باب التكليف اولا فان كان فهو النوع الاول وان لم يكن فلا يخلو اما
ان يكون فيه حاجة لاحد اولا فان كان فلا يخلو من ان يكون حاجة للميت او لغيره فان كان الاول
فهو النوع الثالث وان كان الثانى فلا يخلو من ان يكون الحاجة متعلقة بالعين لامر ظاهر كتعلق حق
المودع بالعين فهو النوع الثانى وان كان لامر باطن كتعلق حق الوارث بمال المورث
فى القصاص فهو النوع الرابع وفساده ظاهر فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوت غرضه
وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة تسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها
من التركة خلافا للشافعى بناء على ان المقصود عنده هو المال حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة
كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وقد مر وعندنا المقصود فى حقوق الله هو الفعل لا المال وكذلك
سائر القرب تسقط فى حكم الدنيا واما ما شرع عليه المأثم وهو حكم الآخرة والميت كالاحياء فى حكم الآخرة
على ما سيجئ واعلم ان الشيخ رحمه الله اطلق الغرض ههنا على الاداء عن اختيار وليس ذلك
مذهب اهل السنة فمن ثم اول بعض الشارحين كلامه بان ذلك غرض بالنسبة الى المكلف
واما بالنسبة الى الشارع فالغرض تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم من المكلف مع بقاء الاختيار فيكون مبتلى
بين الفعل والترك بالاختيار ومنهم من قال وقع هذا على مذهب المعتزلة لان فائدة
الوجوب عندهم الاداء وعندنا تحقيق الابتلاء والمصنف اتبع اصحابنا العراقيين والتزم
ما يكون الى مذهب المعتزلة لان هذا مذهب الشيخ قيل وهذا ضعيف والوجه هو الاول
ولم يظهر فى ضعفه سوى كونه موافقا لاهل الاعتزال ولا استبعاد فى ذلك لجواز ان يكون
الشيخ قد اختار ذلك على تقدير ان يكون الغرض مفسرا بما لاجله صدر المعلول عن
العلة لان اعتبار ذلك بالنسبة الى المكلف على هذا التفسير غير موجب اما اذا كان
مفسرا بالحكم فلا اعتراض عليه لان حكم التكليف ليس الا الاداء والقضاء كما مر فى

باب الاهلية ان من كان اهلا للحكم كان اهلا للوجوب ومن لا فلا قال رحمه الله حتى يضم اليه مال
وان القسم الثاني فانه ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان
كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف
الذمة بالموت فوق الضعف بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله
فقيل انها لا تحتمل الدين بنفسها ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس لا يصح وهذا
قول ابي حنيفة رحمه الله كان الدين ساقطا لان ثبوته بالمطالبة والكفالة لالتزام المطالبة
وقد عدمت بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فيتكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة وانما
ضمت المالية اليها في حق المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يصح لان الدين مطالب
به لكنا عجزنا عنه والجواب عنه انه غير مطالب به لان ذلك العدم يعني في محل الدين
لا العجز بالمعنى فينا ولهذا لزمتها الديون مضافا الى سبب صح في صحته ولهذا اصح الضمان
عنه اذا خلف مالا او كفيلا وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصي فيصح
من الثلث واما القسم الثاني وهو ما شرع عليه لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا
بعين او دينا فان كان الاول كالمرهون والمستاجر والمبيع والمغصوب والوديعة
فانه يبقى ببقاء ذلك العين على تاويل العين او المذكور لان الغاية عونه فعله وفعله غير
مقصود في حقوق العباد والمال والفعل شرع لحاجتهم الى المال فيبقى حقه في العين بعد موت
من كان العين في يده لحصول المقصود وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون شرع عليه بطريق الصلة
اولا فان كان الثاني كالديون لا يبقى بمجرد الذمة حتى يضم اليه اي الى الذمة على تاويل المذكور او
هو عائد الى المضاف مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل فان الكفالة ضم ذمة الى ذمة في
المطالبة لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق وذمة الرقيق لا تحتمل الدين
بنفسها اما ان ذمة الرقيق لا تحتمل الدين بنفسها فقد تقدم بيانه واما ان ضعف الذمة
بالموت فوق الضعف بالرق فلان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق لكونه مندوبا اليه
والموت لا يرجى زواله غالبا وان احتمل بطريق الكرامة فقيل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين
بنفسها بالطريق الاول ولهذا قلنا ان الكفالة عن الميت المفلس اذا لم يبق كفيلا لا يصح
لان الذمة لما ضربت بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احق احكام
الدنيا لفوات محله وان بقي في حكم الاخرة ولهذا ذكره على وجه التشبيه فاما خراب الذمة
فقد ذكرناه انفا واما صيرورة الدين كالساقط لخراب الذمة فان ثبوته بالمطالبة
والمطالبة قد عدمت فعلوله قد عدمت اما الاول فلانه لا يعرف وجوده الا بالمطالبة
ولهذا قيل هو عبارة عن وصف في الذمة يظهر اثره في توجه المطالبة واما الثانية فلانها
من الميت ... من غيره غير مشروع واذا عدمت المطالبة عدمت الكفالة
لان الكفالة لالتزام المطالبة لا لالتزام الدين ولهذا بقي الدين على الاصل بعد الكفالة





واستحال حلول الوصف الواجب في محله فان قيل بان العبد المحجور اذا اقر بالدين فتكفل عنه رجل
صح وان ضعفت ذمته بحيث انها لا تحتمل الدين بنفسها اجاب الشيخ بان ذمة العبد في حقه كاملة
لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب
في الحال او يعتقه فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال او في ثاني الحال يعتبر
المطالبة متحققة عليه فيصح التزامها بالكفالة واذا صحت في حق الكفيل في الحال وان كان الاصل
غير مطالب به فيه لان تاخرها عن الاصيل مع توجهها العجز وعدم في حق الكفيل كالتي الخراج اجاب
الشيخ بان تضم المالية اليها لاحتمال الدين وانما هو في حق المولى لتمكن استيفاء الدين من ماليته لانها
حق المولى اذا الحق الدين في حقه لا لان ذمته غير كاملة في حقه ولما برز الدليل على عدم جواز الكفالة
عن الميت المفلس في صورة ان تقال الكفالة ضم ذمة الى ذمة ولم يبق للميت ذمة تضم اليها ذمة فلا يصح
الكفالة سقط سوال من الاصل وهذا الذي ذكرناه قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله والشافعي رحمه الله يصح الكفالة عن الميت المفلس وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين مطالب
والمطالبة دليل ثبوته في الذمة فيصح ضم ذمة اليها اما المطالبة دليل الثبوت فقد بيناه في قبل
واما الدين مطالب به فلانه واجب عليه بعد موته ولهذا لو خلف كفيلا صحت الكفالة ولو لم يكن الدين
واجبا لما صحت لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل ولهذا يطالب به في الاخرة بالاجماع والموت
لم يشرع مبرئا واذا كان باقيا في حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة لانه هو المطلوب علم انه باق في حق
المطالبة ايضا لانها تعذرت لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة
كالكفالة عن الحي وكما لو كان الدين موجلا ويويد ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اتي بجنازة
انصاري فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع من الصلوة
عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم يصح الكفالة لما صلى
عليه والجواب عنه انا لا نسلم انه مطالب به فان عدم المطالبة ثابت بالاتفاق وذلك العدم لمعنى في المحل
وهو خراب الذمة لا لعجز بالمعنى فينا قوله لانه واجب عليه بعد الموت قلنا في حكم الدنيا او في حكم الاخرة
والثاني مسلم وليس كلامنا فيه والاول عين النزاع وصحة الكفالة عن الحي المفلس لكمال ذمته
واحتمالها الدين فيبقى يستحق المطالبة فان مطالبة المفلس غير مستحيل خصوصا عند ابي حنيفة
فان الافلاس عنده لا يتحقق واما الدين المؤجل فالمطالبة فيه متحققة على سبيل التاجيل فيصح التزامها
بعقد الكفالة واستدلالهم بالحديث غير صحيح اذ ليس فيه انه كان مفلسا وليس فيه ما يدل
على ان ذلك كانت كفالة صحيحة مستدا اخلي وجه يصح بناء الاحكام من المطالبة والملازمة والحبس والجبر
على القضاء عليها بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهو اقرب الوجوه لان الكفالة للغائب غير صحيح
عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يصلي على من لم يترك وجه القضاء
وقد يسمى بالعدة بناء على ظاهر الحال في الوفاء او لرسول الله عليه السلام ولهذا اي ولان سقوط الدين
عنه لضرورة ضعف الذمة لزمته الديون لزوما مضافا الى سبب صح في حال صحته بان
حفر بئرا في الطريق فتلف فيها شيء بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمان المال

في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد في حيوته امكن اسناد الوجوب
الى اول السبب وقد كانت الذمة صحيحة في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لعدم الضرورة الملجئة
عنه هذا بيان ما في بعض الشروح في المشار اليه بقوله ولهذا وفيه نظر لبعده عن التقريب
فان الشيخ بيانه تاكيد سند منعه ان يكون العدم لعجزنا فالاظهر فيه ان يقال ولهذا اي ولان العدم
لمعنى في محل الدين لا لعجزنا في معنى بقاء لزمه الديون المذكورة ومطالبتها اذا ترك المليء مالا
لصحة المحل وقت السبب ولو كان عدم المطالبة لعجزنا بموته عن المطالبة لما طلبنا الديون المذكورة
لعجزنا بموته فدل على ان لزوم المطالبة وعدمها انما هو باعتبار قابلية المحل فان لم يكن المحل صالحا
وقت السبب فلا مطالبة اصلا وان كان صالحا فاما ان ترك ما يؤكد ذمته كالمال والكفيل او لا
فان لم يترك صار كان الدين ساقط وان ترك صار كانها عنها فيطالب به فيصح الضمان عنه
وهذا هو المعقول فاما قد ذكرنا ان الموت عجز كله وذلك انما يكون في محل تحله فاما ان يورث محل
آخر عجزا الا بعد رئه على المطالبة فباطل لوجود المنافي وهو عدم المطالبة وظهور ما يضعف
شيا في ذاته ولهذا اي ولان العدم لمعنى في محل الدين لا لعجزنا صح الضمان اذا خلف مالا
او كفيلا فانه يصح كان الذمة قائمة فيصح ضم ذمة اخرى اليها اما اذا خلف مالا فلانه محل
الاستيفاء فيجوز ان يتعلق به كما تعلق في حال مرضه فيكون خلفا عن الذمة واما اذا خلف
كفيلا فلبقاء المطالبة عن الكفيل فيجوز ضم ذمة في المطالبة فان قيل قد صحت الكفالة عن المديون
المفلس اذا قتل عمدا وليس هناك كفيل ولا مال لان الواجب هو القصاص وهو ليس بمال
اجيب بان القصاص وان لم يكن مالا لكنه بعرضية ان يصير مالا بعفو البعض او بتمكن الشبهة
فلتوهم وجوب المطالبة بقي محل الدين باقيا لتوهم ترك المال فيصح الكفالة وان كان الاول اي الذي
شرع عليه بطريق الصلة كنفقة الزوجات والاولاد والمحارم ونحوها يبطل اي يسقط بالموت
لان الضعف بالموت فوق الضعف بالرق والرق يمنع ذلك فالموت اولى الا ان يوصي
فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه بطوله ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها
بطوله قال […] رحمه الله واما الذي شرع له فمبني على حاجته لان مرافق البشر انما
شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر والموت لا ينافي الحاجة فبقي له ما تقضي
به الحاجة ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك قدم جهازه ثم ديونه
ولذلك صحت وصاياه كلها واقعة ومفوضة ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى ولذلك
بقيت بعد موت المكاتب عن وفاء لان المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة وهي مشروعة لحاجة
المكاتب وهي اقوى الحوائج الاصلية لانه يندب فيه حط بعض البدل فاذا جاز بقاء مالكية المولى
بعد موته ليصير معتقا فلان يبقى هذه المالكية لان يصير معتقا اولى واما المملوكية فهي باقية
في الباب […] القسم الثالث وهو الذي شرع له وهو المالكية فبناء على حاجته لان البشر
اي ما يرتفقون به من المشروعات انما شرعت لحاجتهم والموت لا ينافي الحاجة فلا ينافي
مرافق البشر اما الاول فلا يبينه الشيخ بقوله لان العبودية لازمة للبشر لكونهم محدثين



ولا تصور زوال هذه الصفة عنهم وهي مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار واما الثانية
فلان الحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار تنشأ من العجز والعجز فوق الموت فيبقى للميت ما تقضي
به حاجته ولهذا بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك اي ولبقاء التركة على ملكه لحاجته
قدم جهازه ثم ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين الا اذا كان لماسة حق الغير
مقدم على ديونه لمساس حاجته اليه وكذا بعد الموت وهذا اذا لم يتعلق حق الغير بالعين اما
اذا تعلق كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب
الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا ولذلك اي ولبقاء
الحاجة صحت وصاياه كلها واقعة كانت اي مقيدة بان اوصى بعتقه او بنوع او بعين او بدراهم
وما اشبه ذلك من عوضه او مفوضة الى الورثة بان اوصى ان يعتقوا او يبنوا مسجدا او رباطا
او نحو ذلك من الثلث ولذلك اي ولبقاء ما يقضي به على حكم ملكه بقيت الكتابة على ملك المولى بالاجماع
لان صحتها باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك عقا بلا فوات ملكه وحاجته
الى الاجر باقية بعد موته ليحصل له الولاء ويتخلص عن العذاب قال عليه السلام ايما مسلم اعتق
لله مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار ولذلك اي ولاحتياجه الى بقاء المالكية بقيت
الكتابة بموت المكاتب عن وفاء عندنا حتى تؤدى كتابته ويحكم بعتقه في آخر جزء من اجزاء حياته
وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال الشافعي تنفسخ الكتابة ويكون المال كله للمولى
وهو مذهب زيد بن ثابت رضي الله عنه لان الكتابة لو بقيت لبقيت لتعتق المكاتب
باداء البدل والميت ليس محلا للعتق ابتداء ولان الرق من شرطه والميت لا يوصف بالرق
ولا يجوز اسناد العتق الى حيوته لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وهو الاداء بخلاف
ما لو مات المولى لان محل العتق قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام
السابق وقد صح ولزم بموته لا يبطل لان حال وجود التصرف اهلية العاقل غير شرط كما لو علق
الطلاق بشرط ثم جن او اغمي عليه عند وجود الشرط فانه يقع الطلاق ولنا ان المكاتب
مالك بحكم عقد الكتابة مشروعة لحاجة المكاتب فيبقى بعد وفاته اما الاولى فلان المكاتب
ملك يدا وتصرفا من حيث الاكتساب وملك مكاسبه يدا وتصرفا على سبيل اللزوم واما الثانية
فلان مالكية المولى للبدل كانت ثابتة بهذا العقد لحاجته الى ملك البدل واحراز الولاء فكذلك
مالكية المكاتب ثابتة به لحاجته الى احراز نفسه وحريته فان الكتابة عقد معاوضة وتمليك
على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المولى يملك به عبده ملك اليد والتصرف ويملك في
مقابلته مال الكتابة من حيث المطالبة وكان لكل واحد حق قبل صاحبه بهذا العقد فكما انه
يبقى بعد موت المولى تبقى بعد موت المكاتب بل اولى ولان حاجته الى الحرية اقوى
الحوائج فانها راس مال الحي في الدنيا اذ الرقيق ميت حكما لان الرق اثر الكفر وهو موت
حكما الا ترى انه ندب فيه حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي يجب حط ربع البدل

قال الله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم لتكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق
فاذا جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا فلا يبقى هذه المالكية لان يصير معتقا
وبموافقون الجواب فان قيل بقاء المالكية المولى عاجز حيث يصير معتقا فلا يبقى هذه المالكية
لان يصير معتقا بل هو يستلزم بقاء المملوكية واللازم منتف فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان مالكيته اذا يستدعى مكاتبا والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم واما انتفاء اللازم فلان
ابقاء المالكية لمعنى الكرامة وشرع صلة الشرع بالعتق ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها
بلى من الزوال واذا لم يبق المملوكية والمالكية لا يتصور ان تكون مكاتبة فقد انفسخ
الكتابة اجاب الشيخ بان المملوكية تابعة في الباب فبل معناه ان بقاء المملوكية يكون
تابعا لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه فانا احتجنا الى بقاء المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا
ببقاء المملوكية ومحلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقق المالكية
وان كانت غير مقصودة والشروط اتباع فتعينا ها هنا حفظا لهذا العقد المندوب
اليه ولهذا لو مات لا عن وفاء وعن مال لا يفي ببدل الكتابة لا يفسخ العقد حتى لو تبرع فيه
انسان صح وعتق قبيل موته ولقائل ان يقول بقاء المملوكية تابع لبقاء المالكية مطلقا او نظرا
الى جانب المكاتب والاول ممنوع والثاني مسلم لكن يجوز ان تكون مقصودة بنفسها بالنظر
الى المولى ليتمكن من اخذ البدل وتكون المالكية تابعة على هذا التقدير وليس احد الاعتبارين
ارجح من الاخر فلا يتم الدليل ويمكن ان يجاب عنه بان تمكن المولى من اخذ البدل ليس باعتبار
بقاء المملوكية بل بمقابلة ما ملكه من ملك اليد وح لا حاجة له الى ابقاء المملوكية ويجوز ان يكون
معناه المملوكية تابعة للمالكية على معنى ان المكاتب يملك يد التصرف بالعقد وهو الحكم في
باب العتق وملك الرقبة وسيلة اليه على ما مر فاذا ادى البدل حكم بحريته ولا حرية الا
بان يملك رقبة نفسه فاحتيج الى ابقاء المملوكية لصحة القول بحريته ومن مشايخنا من قال
ببقاء المملوكية متصلا لانه لما جاز بقاء مالكية المولى بعد الموت ليصير معتقا جاز ان يبقى
المكاتب مملوكا ليصير حرا اذ المملوكية نوع من الضعف وهو اليق بحال الميت من المالكية
والدليل عليه ان كفنه على مولاه والجواب ان المملوكية ليست من حاجة الميت وانما هو
لضرورة اتصافه بالحرية وينبدفع ذلك باثباتها تبعا ومنهم من قال باسقاط المملوكية وجعله
حرا باسناد حريته الى حال حيوته لان البدل كان في ذمته والابن يتحول منها الى التركة
تحرزا بها ولهذا حل الاجل فاذا تحول يخلو ذمته وفراغ ذمته يوجب حريته الا انه لا يحكم
بحريته ما لم يصل البدل الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في اخر جزء من حيوته والجواب
ان هذا الدليل غير مطابق للمدعى فان المدعى ان الحرية مستند الى حال حيوته والدليل
يدل على ان الحرية مستند الى ما بعد الموت وان هذا يجوز ان يستند بعد ابقاء
المالكية ايضا فيكون الكلام منفيا وذكره تسليم للخصم فظهر ان الحق ما اختاره الشيخ



وعليه بعض من وجهين احدهما ان المكاتب لو قتل خطاء وترك وفاء ضمن القاتل قيمته
لا ديته ولو مات حر الضمن ديته والثاني انه لو اوصى بشيء لرجل او اوصى الى رجل لا يجوز
وصيته ولو قذفه رجل بعد موته تحد فاذ لا يحد ولو حكم بحريته لجاز الوصية
والايصاء وحد القاذف كما في سائر الاحرار والجواب عن الاول ان الضمان مضاف الى الجرح
وهو عبد في تلك الحالة وعن الثاني انه جعل حرا في اخر جزء من حيوته لضرورة العتق
فلا يظهر في حق غيره من جواز الوصية والايصاء والاحصان قال رحمه الله ولهذا جعل
المواريث بطريق الخلافة عن الميت نظرا له من وجه حتى صرفت الى من يتصل به نسبا
او سببا او دينا ودينا بلا نسب وسبب ولهذا صار التعليق بالموت تخالف سائر وجوه
التعليق لان الموت من اسباب الخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت للوارث
يستحق تصيير المريض به محجورا فكذلك اذا ثبت بالنص وصار المال غرمائه
مستحقا من بعد فان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير مع الاعراض
عليه من المولى للزومه في نفسه وللزوم في سببه وهو معنى التعليق فلذلك بطل بيع
المدبر وصار ذلك كام الولد فانها استحقت شبه العتق لما قلنا وسقوط التقوم
عند ابي حنيفة لان التقوم بالاحراز تارة وقد ذهب لان الامة في الاصل تحرز ماليتها
بالبيع والمتعة تابعة فاذا صارت فراشا صارت محصنة محرزة للمتعة والمالية
تابعة فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب التقوم وهو عوارض المالية واستحق
بعزة المتعة فتعدى الحكم الاول الى المدبر لوجود معناه دون الثاني لما ان دلالته
بقي ما يقضي به حاجة الميت بعد موته ثبتت المواريث بطريق الخلافة لان له حاجة
الى من يخلفه في امواله فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه فيكون اشفاقه بنفسه
نظرا له فان قيل ثبوت المواريث للوارث اذا كان لبقاء حاجة الميت نظرا له وتعلق
حق الغريم بماله لذلك فما حكمة تقديم الدين على المواريث فالجواب ان تعلق
الدين بماله راجع اليه لان الدين حائل بينه وبين الجنة فكان في تعلقه رفع الحائل فكان
نظرا له اتم نظر واما تعلق حق الوارث فانه لا ينتفع به لا في الدنيا ولا في الاخرة
غاية ما في الباب انه جعل اقرب الناس اليه اشفاقه كاشفاقه فكانت حاجته الى الاول
اقوى فتقدم واقرب الناس اليه من يتصل به نسبا ودينا كاصحاب الفروض
والعصبات وذوي الارحام اذا كانوا مسلمين او سببا ودينا كمولى العتاقة ومولى
الموالاة والزوج والزوجة مسلمين او دينا بلا سبب ولا نسب كجماعة المسلمين
حيث يوضع في بيت المال ولهذا تبل اي ولان الموت سبب الخلافة صار التعليق
بالموت يخالف سائر وجوه التعليق سواء كان التعليق اسقاطا كقوله اذا مت فانت
حر او تمليكا كالوصية وتعليق التمليك بسائر الشروط غير صحيح وذلك لان الموت

بتعين الحاجب حق لمن
سبب الخلافه اى علتها وهو امر كاين لا محاله والتعليق بالامر الكاين
وقع له الايجاب في الحال بصيد التعليق بالموت ايجاب للحال بطريق الخلافه عنه اما ان
الخلافه فقد تقدم بيانه واما ان التعليق بالامر الكاين ايجاب في الحال فلانتفاء الشك
الذى هو لازم التعليق واستوضح الشيخ ذلك بقوله الا يرى ان الخلافه اذا ثبت
سببها بعنى بعلق الله وهو مرض الموت ثبت بذلك السبب حق للوارث به يصير المريض
محجورا عن تصرف يبطل به ذلك او مال العبد انت حر بعد موتى والحاصل من هذا ان
ايجاب العبد بالتعليق كايجاب الله تعالى في تعلق الحق في الحال على سبيل التاجيل وهذا لان
الايصا اثبات عقد الخلافه في ملك الموصى للموصى له مقدما على الوارث فلا يخ اما ان يعتبر بالحال
سببا لاثبات الخلافه كالنسب والولا او تعليق الايجاب بحال زوال الملك وهو حال الموت
والثانى باطل فتعين الاول وكان السبب منعقدا حال بقاء الملك والحق ثابت لكن
على سبيل التاجيل وليس لا ايصا تصرفا في المال وانما المال من ثمراته فانه لو قال اوصيت
بثلث مالى ولا مال له صح حتى لو حصل له مال قبل الموت يعد في الثلث فلو كان تصرفا فيه
قصدا لكان قيامه شرطا ولانه يثبت الملك للموصى له بموته بلا قبوله كما في المواريث ويمتنع
بالدين كما يمتنع به الوارث فعلم ان الايصا اثبات الخلافه للحال فاذا كان سببا للحال يثبت
للموصى له حق في الحال كما ثبت للوارث يستظهر بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافه
فان كان الحق غير لازم كما في الوصيه بالمال كان له ولاية ابطاله لان سبب الخلافه وان كان
ثابتا لكن الحق الثابت به وهو حق الملك غير لازم لانها خلافه تبرع الا يرى انه لو وهب ولم
الايجاب لم يلزم ما لم يسلم فهذا اولى فلم يلزم منها ايضا لان المقصود من السبب هو الحكم و
ان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير يمنع الاعتراض عليه من المولى بما يبطل
للزوم هذا الحق بالنظر الى سبب اصله وهو العتق فان العتق لازم لا يحتمل النقض
فالحق الثابت بناء على سببه كذلك كما في ام الولد واللزوم في سببه اى سبب العتق لان الم
التعليق بالشروط لانه لا يحتمل النقض لكونه يمينا فتعليقه بالموت وهو كاين
لا محالة وسبب للخلافه اولى باللزوم وانما قال بمعنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتى
اضافه لا تعليق صورة ولكن له معنى التعليق باعتبار تاخر الحكم عن زمان الايجاب
فلذلك كان فاللزوم حق العتق من الوجهين يبطل بيع المدبر قال شمس الايمه التدبير
تعلق من وجهين احدهما ان التعليق مما لا يحتمل الابطال والثانى انه تعليق بما هو
كاين لا محاله وهو سبب للخلافه فلهذا لا يحتمل الابطال بالرجوع بخلاف التعليق بساير الشروط
فانه ليس بكاين لا محالة والتدبير هو العقد ليس بكاين بتعليق والتعليق بمجى راس
الشهر ليس بسبب للخلافه والوصيه برقبة العبد لغيره عليك يحتمل الابطال وعلم من هذا
ان كلا الامرين لا بد منهما وعبر الشيخ عن احدهما بقوله للزوم وعن الاخر بقوله للزوم



وتكره ليدلك على التكبير الذى ذكرنا من التعليق بما هو كاين لا محاله وبما هو من اسباب الخلافه
وصارت لان المدبر في عدم جواز البيع واستحقاق العتق كام الولد فانها استحقت بسبب الاستيلاد
سليم حق العتق بالاتفاق لما قلنا من تعليق العتق بالموت وسقوط التقوم ضمن لا يحتمل ما
بالعصب ولا بالاعتاق احد الشريكين عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما هى متقومة لان الثابت
حق العتق وهو حقيقة امتناع البيع دون سقوط التقوم كما في المدبر الا ان المدبر يسعى للغرما
والورثه وام الولد لا تسعى لانها مصروفه الى حاجته الاصليه وهى مقدمه على حق الغرما والورثة
لحاجته الى الجهاز والكفن اما المدبر فليس من اصول الحوايج فيعتق من الثلث ولابى حنيفة
رحمه الله ان التقوم بالاحراز للماليه والاحراز فقد ذهب فالتقوم فقد ذهب اما الاول
فلان مالا يكون محرزا كالحطب والحشيش والصيد ليس بمتقوم واما الثانيه فلان
احرازها للمتعة لا للماليه وبيان ذلك ما قال الشيخ ان الامة فى الاصل محرزة لماليتها والمتعة
تابعة فيها وللمقاصد سوا اخذت من الوطا وشرا الاخلاق والامة المجوسيه ولم يجد نفس
المتعة فاذا صارت فراشا بالاستيلاد صارت محصنه محرزه للمتعة كالمنكوحة والماليه فيها
تابعة لانه لم توجد للاحراز فى الشرع للامرين مقصودا فصار الاحراز معدوما فى حق الماليه
فلذلك ذهب التقوم وهو عزة الماليه وانتسخت بعزة المتعة وقد يتصل ملك المتعة
عن ملك الماليه كما في المنكوحة فجعلنا ان يبقى المتعة ويذهب الماليه بعد الحكم الاول
وهو ثبوت حق العتق فى الحال حتى وجب عنع من البيع الى المدبر لوجود معناه وهو تعلق
العتق بالموت الذى هو كاين بعقل دون الثانيه وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجبه من
الاحراز للمتعة ولهذا فارقت المدبرة ام الولد فى السعاية للغرما او الورثة لان صفة الماليه
ما لم يبق فى ام الولد لا يتعلق به حق الغرما او الورثة فلا تسعى لهم والمدبرة لما
احرزت للماليه لا للمتعة تعلقت فى حقهم فتتعلق بها فلهذا وجب عليها السعاية
قال الشيخ رحمه الله ولهذا قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت فى عدتها لان الزوج
مالك فيبقى ملكه الى انقضا العدة فيما هو من حوايجه خاصة بعد الموت بخلاف اذا ماتت لانها
مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية فلا يبقى حق لها لان ذلك حق عليها الا يرى انه لا عدة
عليه بعدها ولو بقى ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع عبر
موكد الا يرى انه موكد بالحجر والمال والمحرمية الى ولان المالكية تبقى بعد الموت بقدر
ما يقضى به حاجة الميت قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت فى عدتها لان الزوج
مالك وملكه فيما هو من حوايجه بعد الموت يبقى موقوفا على الزوال بانقضا العدة ولو
ارتفع النكاح فقد ارتفع الى خلف وهو العدة فيقوم مقامه فى بقا حل المس والنظر
للحاجة وقد قالت عايشة رضى الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل
رسول الله الا نساوه يعنى لو علمنا انه صلى الله عليه وسلم يغسل بعد الوفاة لما غسله الا نساوه

وقد اوصى ابو بكر الى امراته اسما ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعرى بخلاف ما لو ماتت
المراة فانه لا يغسلها زوجها وقال الشافعي له ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعايشة لو مت لغسلتك
وكفنتك وصليت عليك وعلى رضي الله عنه غسل فاطمة رضي الله عنها ولان الملك جعل كالقايم في حقه
لحاجته فكذلك في حقها لذلك لان ملك النكاح مشترك بينهما وقلنا انها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
فلا تبقى لها لان ذلك حق عليها اما انها مملوكة فظاهر واما بطلان اهلية المملوكية فلانها شرعت
في الادمي لقضاء حاجة المالك على خلاف القياس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضاء حوايجه
في المملوكية بعد الموت وحاجة الميت حاجة المالك فلم تشرع لحاجتها فلا تبقى بعد الموت والاعاد
على موضوعه بالنقض فان المملوكية شرعت حقا عليها فلو بقيت صارت حقا لها ثم استوضح الشيخ
انقطاع النكاح في جانبها بالكلية بقوله الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك
لوجب مراعاته بالعدة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ملك النكاح ثم شرع غير
متوكد الا ترى انه موكد بالمشاهد والمهر وحرمة المصاهرة في حال ثبوته فكذا في حال زواله
بالموت كما في جانب الرجل واما بطلان اللازم فلان العدة غير واجب عليه ولهذا حل له التزوج
باختها واربع سواها بلا تراخ والجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها غسلتك
ان معناه قمت باسباب غسلك وعن غسل علي فاطمة رضي الله عنهما ان ذلك غير ثابت لما روي ان
ام ايمن هي التي غسلتها ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لاختصاصه بالخصوصية حيث قال لابن مسعود
رضي الله عنه حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك في الدنيا و
الاخرة قال ـــــ رحمه الله واما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك
الثار وقد وجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يحتاج الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت
الجناية على حق اولياءه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص لورثته ابتداء والسبب
انعقد للميت ولهذا صح عفو الوارث عنه قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا ولهذا قال
ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير موروث لما قلنا ان الغرض به درك الثار وان
يسلم حيوة الاوليا والعشاير وذلك يرجع اليهم من القسم الرابع وهو الذي لا يصلح لحاجة
الميت نحو القصاص لان القصاص شرع عقوبة لدرك الثار والقصاص قد وجب عند
انقضاء الحيوة فالعقوبة المشروعة لدرك الثار وجبت عند انقضاء الحيوة وقد علمت ان
عند ذلك لا يحتاج الا ما يضطر اليه لحاجته في تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ
وصاياه والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك وعلى هذا لا يتوهم ان لا يجب القصاص لانه يثبت
عند خروجه عن الاهلية فازال ذلك بقوله وقد وقعت الجناية على حق اولياء الميت من
وجه فعملنا بالوجهين اما الاول فلانتفاعهم بحيوته فانهم كانوا يستانسون وينتصرون
به ويستعفون بماله عند الحاجة وعلى هذا الوجه وجب القصاص للورثة ابتداء لحصول
التشفي لهم ولوقوع الجناية على حقهم لا ان يثبت للميت ثم ينتقل اليهم حتى يجري فيه التوارث



كما في سائر حقوقه واما الثاني فلان السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وكان منتفعا بحيوته اكثر
من انتفاع الورثة فكانت الجناية وقعت على حقه ولهذا اي ولما ذكرنا في الوجهين صح عفو المورث اما عفو
الوارث قبل موت المجروح فعلى الوجه الاول استحسانا والقياس ان لا يصح لان حقه يثبت بعد موته
فعفوه قبل موته يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وهو باطل واما عفو المجروح فعلى الوجه الثاني كذلك
والقياس انه لا يصح لان القصاص يجب بعد الموت للوارث لا له لما بينا فعفوه يكون اسقاطا لحق الغير قبل
وجوبه وكلاهما باطل وجه الاستحسان ما ذكرنا في الوجهين وقد ظهرت فوايده فيكون العفو متلوا بالسبب
فيصح بقدر الامكان ولهذا اي ولان القصاص يجب بعد الموت قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض به القصاص
درك الثار اي الحقد ولان تسلم حيوة الاوليا والعشاير بدفع شر القاتل وذلك يرجع اليهم فيكون دليلا على
ابتداء قال ـــــ رحمه الله لكن القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده
فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ويملك الكبير استيفاءه اذا كان سايرهم صغارا عند ابي حنيفة رحمه الله
ولا يملكه اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا لكن قبل هذا جواب
عما يقال لو كان وجوب القصاص لدرك الثار وسلامة حيوة الاوليا والعشاير وذلك يرجع اليهم كما ملك
البعض استيفاءه بدون حضور الباقين وقبل لما اثبت الشيخ انه يثبت للاوليا ابتداء بين انه يثبت
لكل واحد منهم كملا فقال لكن القصاص واحد لانه لا يتجزى وما كان كذلك ويتحقق متعددا فانما يثبت
لكل واحد كملا ويبطل ولم يبطل بالاجماع فيثبت كاملا في حق كل واحد اما الاول فلانه لا يمكن ازالة الحيوة
من بعض دون البعض ولانه يثبت بسبب لا يتجزى وهو القتل واما الثانية فلولانه الا نكاح على ما عرف
في موضعه واذا كان كذلك وكل واحد منهم يملكه بانفراده فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا لكن في صورة
العفو يجب المال للباقين لان امتناع القصاص في حقهم من جهته وفي حق الباقين من جهة في تحليه القصاص
اذ الامتناع عن ابقاء الحرمة لبعض نفسه فان بعضها تلاشى بالعفو فصار في معنى الخطاء فيجب المال لغير العافي
لا للعافي واما الامتناع في مسالة الاستيفاء فمن جانب من له القصاص لعدم تمكنه في الاستيفاء بعد فوات
المحل كما لا يقدر عليه بعد فواته بالموت فلم يجب شيء ويملك الكبير استيفاءه اذا كان سايرهم صغارا عند
ابي حنيفة رحمه الله لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وقال ابو يوسف ومحمد ليس له ذلك بل يتوقف
حتى يكبر الصغار لانه حق مشترك بينهم فلا ينفرد احدهم باستيفائه كالدين وكالعبد المشترك اذا
قتل لا يملك احدهما الاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم كبير غايب وهذا لان الواجب قصاص واحد
يجب للمقتول ثم للورثة ارثا عنه بطريق الخلافة ولهذا تثبت بقدر سهامهم عندهم ويصير نصيب
الباقين بعفو احدهم مالا على قدر سهامهم والقصاص غير متجز وقوعا فاما في حق الاستيفاء فيجوز
ان يتجزى لانه كلام شرعي فيجوز ان يثبت للمستحق الحق في البعض شرعا ولهذا سقط كل الحق بعفو
احدهم فكان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا ويوكلوا منزلة الميت فاما الاطلاق الاستيفاء
لكل واحد يستدعي اثبات الحق لكل واحد كملا ولا يمكن لانه تعدد المتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف

ما يقتضيه السبب وهو الارث والجواب ان وجوبه للاستيفاء لانه حكم شرعي معروف باثره والوجوب
فيما يرجع الى الاستيفاء لا يتجزى لان الاستيفاء لا يتجزى وما لا يتجزى اذا اضيف الى
مال جامع وسبب ثبوته موجود في حق الكل للكل واحد لا يحتاج الى انزاله منزلة تخص واحد وبهذا
اندفع قولهم انه اثبات المتعدد لانا لا نثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف المتحد
الى كل واحد كانه المتفرد به كما اذا قتل جماعة واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل
الحاصل في المحل يضاف الى فعل كل واحد اذا اصلح للاضافة اما اذا لم يصلح فلا ينفرد بالاستيفاء
لان السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء يشبه الملك وانه ليس بكامل ولهذا لم يكن لاحدهما في
الامة المشتركة ولاية التزويج بانفراده اما الفرار فسبب كامل لا يستحق بالكل وانما لا يثبت
عندنا المزاحمة للمضايق لا لخلل في السبب بمنزلة الديون المجتمعة في التركة ولا يجوز ههنا
لان المحل لا يقبله ما بيناه كلا ولا يملك الكبير الحاضر القصاص اذا كان في التركة كبير غايب وان كان
ثبت للحاضر جميع القصاص لان شبهة العفو في استيفائه موجود لاحتمال عفو الغايب والحاضر
ولم يشعر به وعفو الغايب صحيح سواء علم بوجوده اولا وهذا المعنى لا يوجد في صغر بعض الورثة
لان الصغير ليس من اهل العفو وانما يتوهم عفوه بعد بلوغه وشبهة عفو يتوهم اعتراضها لا يمنع
الاستيفاء لان حق الكبير ثابت فلا يبطل بشبهة موهوم الاعتراض فان قيل السارق يقطع بحضرة
المودع عند غيبة المالك وان احتمل ان المالك قد وهبه منه او اقر له وكذا يقبل الرجوع مع توهم
الرجوع اجيب بان الشيخ اشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا
يعني اعتبرنا هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده لانه مندوب الى العفو والانسان يرغب فيما
يندب به الشرع اليه فاما الشاهد فغير مندوب الى الرجوع والمالك غير مندوب الى الاقرار وما
هو فلا يعتبر اعتبار الموهوم في هذه المسئلة فان اعتبار الموهوم في هذه المسئلة يوجب
اسقاط القطع لانه يسقط بالشبهات قال ــــ رحمه الله ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله
في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينة ش اي ولان
القصاص يجب للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر يكن
ادعى على رجل دم ابيه واخوه غايب واقام بينة على القصاص بقتل وحبس لضرورته منتهيا
ثم اذا حضر الغايب كلف اقامة البينة ولا يقضي له بالقصاص ما لم يعدها وقالا لا يكلف
لان القصاص واجب بطريق الارث عندهما واحد الورثة عندهما ينتصب خصما فما ثبت له
وعلى من الباقين الا ترى ان القتل لو كان خطا لم يلزم الاعادة لاستيفاء نصيبه من الدية
له انه ثبت ان القصاص واجب للوارث ابتداء لا ارثا فلا يكون بعضهم نائبا عن
البعض في اثبات حقه بلا وكالة كما لو اشتروا عبدا وجحد البايع واقام احدهم بينة بثبتة
الحاضر لا يثبت حق الغايب فلا بد من الاعادة ليتمكن من الاستيفاء لان كل واحد في حق
القصاص كان ليس معه غيره وثبوته للذي اقام بينة ليس من ضرورته ثبوته لغيره



بخلاف الخطا فان موجبه المال وهو موروث فينتصب كل منهم خصما عن الميت وعن سائر الورثة
في اثباته والله اعلم قال ــــ رحمه الله واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب
القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة يجب الدية خلفا عن القصاص فاذا صار الخلف جعل كانه هو
الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوائج الميت فيجعل موروثا الا ترى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود
ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما ش
قيل هذا جواب عما قالوا ان القصاص يثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه وهو المال موروث
بالاجماع فقال اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بالعفو البعض او لشبهة صار موروثا حتى يقضي
ديونه وينفذ وصاياه ويخرج سهام الورثة لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه هو المثل صورة
ومعنى وعند الضرورة وهي تعذر الاستيفاء يجب الدية خلفا كما يجب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى
فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل لانه يجب بالسبب الذي انعقد للميت وهو القتل فيسند
يستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بالقتل كالدية في الخطا وذلك اي الخلف يصلح لحوائج
الميت فيجعل موروثا وقوله الا ترى قيل هو توضيح لقوله هو الواجب في الاصل وقيل هو توضيح لمفارقة
الخلف الاصل والاولى ان يجعل قوله واذا انقلب القصاص معطوفا على قوله واما الدليل لا يصلح لحاجته
فالقصاص والسلبية في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اعتبار الحدوث مثل زيد قائم وقعد عمرو وقوله
الا ترى توضيح لذلك فان القود لما لم يصلح لحاجته لم يتعلق حق الموصى له به والدية لما صلحت لذلك
تعلق بها فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل فان قيل الخلف لا يفارق الاصل فكيف
افترقا ههنا اجاب الشيخ بقوله وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما فان الاصل لا يصلح لدفع
حوائجه ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت بها وعند ذلك المفارقة جائزة كالتيمم
يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما قال ــــ رحمه الله ولهذا وجب القصاص
للزوج والزوجة لان النكاح يصلح سببا للخلافة وترك النادر ولهذا وجب بالزوجية نصيب
في الدية الا يرى ان للزوجة مزية في تصرفه الملك فصارت كالنسب ش اي ولان القصاص يجب
ابتداء للورثة عند ابي حنيفة رحمه الله ويجب للمقتول ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة عندهما وجب
القصاص للزوج والزوجة وقال ابن ابي ليلى ليس لهما القصاص لان سبب استحقاقهما العقد
والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود منه التشفي ويختص به الاقارب ولهذا لا يثبت
للموصى له ولنا ان القصاص يثبت خلافة لو ترك النادر والنكاح يصلح سببا للخلافة اي لاستحقاق
الارث خلافة كالقرابة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية ويصح
سببا لو ترك النادر ايضا لانه على المحنة والمحنة بالزوجية فوق المحنة بالقرابة ولهذا اي ولا
ولان النكاح يصلح سببا للقصاص وجب بالزوجية نصيب في الدية وقال مالك لا يورث
الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت وبعده تنقطع الزوجية وقلنا انها
مال الميت حتى يقضي منه ديونه فيورث منها جميع ورثته كما في سائر اموال الميت

النبي صلى الله عليه وسلم الضحاك بن سفيان ان يورثه امرأة أشيم الضبابي من عقل زوجها أشيم
وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة رضي الله عنهم ثم استوضح المصنف بقوله الا ترى ان
للزوجة من بيته مصروف في الملك الى المال فان بين الزوجين بسقوطه فيه لم يوجد مثلها في الاقارب فيه
مضارة الزوجية وفي بعض النسخ فصار الى النكاح كالنسب في صلاحية استحقاق القصاص والدية
قال رحمه الله واما احكام الاخرة فاربعة ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته وما
وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة لان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل وضع
فيه لاحكام الاخرة روضة دار او حفرة نار فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعدما عرض عليه في هذا
المنزل الابتلاء في الابتداء بسؤال منكر ونكير ومباهاة له على اخوانه واقرانه ونرجو الله تعالى
ان يجعله لنا روضة بكرمه وفضله (ش) احكام الاخرة بالاستقراء اربعة ما يجب له اي للميت
على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته من المظالم والحقوق وما
يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان والطاعات او ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي
والنقص والطاعات وتبيينه وجه الحصر ان الحكم الثابت في الاخرة لا يخلو اما ان يثبت له على الغير
او لا فالاول هو الاول والثاني لا يخلو ان يثبت بغيره او لا فالاول هو القسم الثاني والثاني لا يخلو
اما ان يكون ما يلقاه بغيره او لا اعقابا فالاول القسم الثالث والثاني والرابع وضعه لا يحتاج الى تنبيه
واستدل على ثبوت الاحكام بقوله لان القبر [illegible] هذه الاحكام له باعتبار ان القبر له كالرحم
للماء والمهاد للطفل من حيث انه وضع فيه للخروج وللبعوث بعد الفناء ولاحكام الاخرة ويخولد
روضة دار او حفرة النار واذا كان موضوعا فيه لاحكام الاخرة كان له فيه حكم الاحياء كما ان
للجنين حكم الاحياء في احكام الدنيا وذلك كله اي ما ذكرنا من الاحكام ثابت في حقه بعدما عرض عليه
فيه الابتلاء في الابتداء بسؤال منكر ونكير فان [illegible] فان سؤالهما في الابتلاء او للفتنة ولهذا
سميا فتاني القبر فان سفيان الثوري قال اذا سئل من ربك تراءى له الشيطان في صورة فيشير
الى نفسه اي انا ربك فهذه فتنة عظيمة وقوله سوتها متعلق بالابتلاء اي جريان الابتلاء فيه
لتعظيم امره ومباهاته على اقرانه فانه لما سئل واجاب على مقتضى الايمان امن من فتنة الشيطان
فبشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا شك ان ذلك اعظم الامن وسبب
المباهاة وهذا في حق المسلم اما في حق الكافر فالسؤال للتخجيل لا للاكرام ونرجو الله
سبحانه وتعالى المنان لفضله ان يجعل لنا روضة بفضله وكرمه انه ارحم الراحمين

قال رحمه الله باب العوارض المكتسبة وهي نوعان من المرء
على نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهته فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر
والذي من غيره الاكراه اما الجهل فاربعة اقسام جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا اصلا في الاخرة
وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا ايضا اما الاول فالكفر من الكافر لا يصلح عذرا لانه
مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واختلف في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام
اما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة للدليل الشرعي



في الاحكام التي تحتمل التغيير ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا بهم ومكرا بهم
وتركا لهم على الجهل وتمهيدا للعقاب في الاخرة والخلود في النار وتحقيقا لقول النبي عليه السلام الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر فاما في حكم لا يحتمل التبديل فلا حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال
وسمي ما يعتقد اذ جعل الخطاب بتحريم الخمر كأن غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم
وايجاب الضمان وجواز البيع وما اشبه ذلك وكذلك الخنازير وجعل النكاح المحارم بينهم
حكم الصحة حتى قال اذا وطئها بذلك ثم اسلما كانا محصنين لو قذف رجل قاذف حد (2)
طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا لكن لما فرغ من العوارض
السماوية شرع في بيان العوارض المكتسبة وهي نوعان ما يكون من المرء على نفسه وما يكون
من غيره عليه اما الاول فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر واما الثاني
فالاكراه واما الجهل فهو ما يقابل العلم وانما جعل من العوارض وان كان امرا اصليا قال الله تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال
دون حال كالصغر وجعل من المكتسبة وان ثبت بلا اختيار لان ازالته مكتسبة وانه اربعة
اقسام لانه لا يخلو اما ان يكون على شبهة او لا والثاني لا يخلو اما ان يكون بتأويل القران او لا فان كان
الثاني فهو النوع الاول وان كان الاول فهو النوع الثاني وان كان على شبهة فلا يخلو من ان يكون
معذورا في جهله او لا والثاني هو النوع الثالث والاول هو النوع الرابع وحمله على الاستقراء اولى
اما الاول فهو الجهل الباطل بلا شبهة الذي لم يصلح ان يكون عذرا في الاخرة اصلا فالكفر
من الكافر لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل فان الدلائل الدالة على وحدانية الله تعالى
وكمال قدرته ظاهرة لا خفاء بها وكذا الدليل الدال على صحة الرسالة من المعجزات ظاهر محسوس في
زمانهم وقد نقلت المعجزات بعدهم الى يومنا هذا بالتواتر فكان انكارها كانكار المحسوس
فلا يستقيم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلهذا لم يجعل عذرا بوجه واختلف
العلماء رحمهم الله في ديانة الكافر اي فيما يعتقده ديانة حكما على خلاف ما ثبت في الاسلام كاعتقاده
اعتقادهم حل الخمر وغير ذلك فابو حنيفة قال انها تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشر في
ديانته لا نتعرض له وهذا بالاتفاق ودافعة لدليل الشرع اي مانعة لاعتبار بلوغه اياهم في
الاحكام التي تحتمل التغيير كتحريم الخمر وتحريم نكاح المحارم ونحوها فيبقى ما كان قبله على الحكم
في حقه كما كان في احكام الدنيا لعدم اعتقادهم صدق المبلغ وعدم رؤية كلامه حجة وعدم
تسليم ولانه الالزام فيصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا بهم اي تقريبا
الى العذاب بوجه لا يشعر ومكرا عليهم وهو الاخذ على غرة وتركا لهم على الجهل وتمهيدا للعقاب
الاخرة وتحقيقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ولان الخطاب
ولا تكليف في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس والدنيا للكافر بهذه المثابة وقد امرنا الشرع
بترك التعرض لهم اذا قبلوا الذمة بقوله اتركوهم وما يدينون فبقوا على الجهل فاما في حكم لا

غريب

لا يحتمل التبديل فلا تكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع فلا يبطل تقوم الخمر بحال ولا
يتركون على ذلك الا بقبول الذمة وبنى على هذا اي على ان ديانتهم دافعة ان ابا حنيفة
جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وايجاب الضمان
وجواز البيع وما اشبهه ذلك من هبتها ووصيتها والتصدق بها ولذلك الخمار حتى
كان الخمر والخنزير في حقهم كالخل والشاة في حقنا وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله خلافا
للشافعي رحمه الله قلنا حتى قال فيها واذا طلبت المراة بذلك النكاح النفقة قضي لها عنده
ولا يفسخ النكاح حتى يترافعا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا تجب النفقة اذا
طلبتها بذلك النكاح واذا رفع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام فرق بينهما على
ما عرف لكل ما موضعه قال رحمه الله فان قيل لا خلاف ان الديانة لا يصلح حجة متعدية
الا ترى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة اخرى انهما ترثان الثلثين بالنسب
ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها لا يصلح حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على
القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان لا تجعل حجة متعدية
قلنا عنه هذا مناقض لانا نجعل الديانة معتبرة لانا ناخذ ربع العشر من خمور اهل الذمة والعشر
من خمور اهل الحرب خلافا لمالك والشافعي وهذه حجة متعدية بل هي حجة عليهم الا انه لا يؤخذ من الخنزير لان
امام المسلمين ليس له ولاية الخنزير لنفسه فلا تتعدى وله ولاية حماية الخمر لنفسه للتخليل فتتعدى
ه لما ذكرنا بنى على الاصل المذكور عند ابي حنيفة ذكر ما يرد عليه بقوله فان قيل لا خلاف ان الديانة
لا يصلح حجة متعدية واستوضح ذلك بقوله الا ترى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها
وعن ابنة اخرى انهما ترثان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة بالنكاح لان ديانتها لا يصلح
حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان
على متلف الخمر وحسبان لا تجعل وكلامه فيه ظاهر لا يحتاج الى شرح ثم اجاب عن ذلك بقوله قلنا
عنه وفي بعض النسخ قلنا له هذا مناقض اي ما ذكرت من عدم اعتبار الديانة في هذه الصورة
يؤدي الى التناقض لانا قد اعتبرنا ديانتهم في باب العشر فاخذنا نصف العشر من خمور اهل
الذمة وتمام العشر من خمور اهل الحرب يعني من قيمتها اذا مروا بها على العاشر واوجبنا
الاخذ على العاشر حتى لو لم ياخذ اثم ولو لم يعتبر ديانتهم لما اخذنا منهم شيئا كما قال الشافعي
وكذا الانكحة التي هي فاسدة عندنا تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان العلماء
قالوا في ذمي تزوج اختين او خمس نسوة ثم فارق احديهما او الست من الخمس
في حال كفره بقي نكاح من بقي اذا اسلموا على الصحة وقال محمد وان فعل في حربي تزوج
خمسا في عقد واحد او عقود كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع في الاسلام لم يقع
صحيحا وقال الشافعي اذا تبايع اهل الذمة الخمر وتقابضوا ثم طلب العشر من ثمنها ولو وقع كلاما
لم يتعلق الملك على اصله فثبت ان هذه العقود صحيحة خلاف باعتبار ديانتهم فكان
القول باعتبارها تناقضا وهذه الديانة التي يجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لا تمنع



متعدية بالاتفاق مع وجود الالزام فيها بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه
فان قيل لو كان اخذ العشر منهم بناء على ديانتهم لوجب العشر ونصفه من الخنزير لانهم يدينون تقومه
اجاب الشيخ بقوله الا انه لا يؤخذ من الخنزير لان حق الاخذ لامام المسلمين بالحماية وليس له ولاية
حماية الخنزير لنفسه فلا يملك حمايته لغيره اما الخمر فله حمايتها لنفسه للتخليل فتتعدى الى غيره
قال رحمه الله وحقيقة الجواب انا لا نجعل الديانة متعدية لان الخمر اذا بقيت متقومة لم تثبت
بالديانة الا دفع الالزام بالدليل فاما التقوم فباق على الاصل وذلك شرط الضمان لان الضمان
لا تجب بتقوم المتلف ولكن باتلاف المتلف واذا لم يضف الى تقوم المحل لم يصر متعدية
وكذلك احصان المقذوف شرط لا علة وانما العلة هي القذف لما فرغ عن الجواب الجدلي شرع
في الجواب على الحقيقة وهو قول بموجب العلة لان السؤال ان الديانة لا يصلح حجة متعدية ونحن
ذكرت مما لا بل جعلت متعدية فقال ان الديانة لا يصلح متعدية ولكنا لم نجعلها في المسائل
المذكورة متعدية اما في الخمر فلانها باقية على تقومها في حقهم واذا بقيت متقومة لم تثبت بديانتهم
الا دفع الالزام بالدليل اما بقاء تقومها فلانها كانت في الاصل متقومة لكن سقط تقومها في الاصل
وحيث لم يعتقدوا صدقه بقيت على اصلها واذا كان كذلك فلم يكن الديانة متعدية للتقوم وانما
اثبت دفع الزامنا اياهم بالدليل سقوط التقوم والضمان لا يضاف الى تقوم المحل الثابت
بديانتهم لانه شرط لان الضمان لا يجب بتقوم المتلف ولكن باتلاف المتلف ولكونه وصف المحل
وباوصافه شروط واذا لم يضف اليه لم يصر الديانة متعدية وللقائل ان يقول لا يجب الضمان ما لم
يكن المحل متقوما وقد وجب الضمان فيكون المحل متقوما ولا بد من ان يكون التقوم في حق المتلف
عليه او المتلف او في حقهما لا سبيل الى الثاني والثالث لسقوطه في حق المتلف بالنص فتعين الاول
ولزم اما سقوط الضمان او تعدية الديانة والاول منتف فلزم الثاني والجواب ان هذه
مغالطة فان سقوط الضمان قد يكون بالنسبة الى ماله والى ما حليه فالمراد من سقوطه ان كان الاول
فصحيح وليس كلامنا فيه وان كان الثاني فممنوع لان ديانة الخصم يدفع لزوم سقوط ما هو حقه
فكان التقوم باعتبار ديانته على الاصل لا بطريق التعدي ولذلك اي وكما كان التقوم شرط
الضمان لا علته فاحصان المقذوف كذلك وانما العلة هي القذف لانه الجناية الموجبة للجزاء
ولهذا يضاف اليه والكافر يدين بانه دفع سقوط احصانه الثابت قبل الوطي فيبقى على ما كان
فيجب الحد على القاذف لقذفه الكل مع الجناية مع وجود شرطه الذي هو الاحصان فكانت الديانة
دافعة لا موجبة لعدم وجوب اضافة الحد الى الاحصان قال رحمه الله واما النفقة فانما
شرعت بطريق الدفع في الاصل الا ترى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كالحد دفعها اذا قصد قتله
ولا يحبس بدينه اجزاء كما لا يقتل قصاصا واذا كان كذلك كانت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف
الميراث لانه صلة مبتدأة لو وقعت بديانتها كانت الديانة بذلك موجبة لا دافعة واذا لم يفسخ
على دافعها احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة ايضا اي الجواب عن فصل النفقة اذا طلبتها بذلك
النكاح ان النفقة شرعت في الاصل بطريق الدفع اي وجبت لدفع الهلاك عن المنفق عليه لان

سببها عجز المنفق عليه وهي اسباب العجز الاحتباس او الابن فان دوامه بلا انفاق يودي الى الهلاك
عادة فنعلم ان ايجابها على الزوج لدفع الهلاك عن المراة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت في طلب
النفقة دافعة للهلاك عن نفسها بديانتها لبقائها محبوسة لحقه فلا تكون ديانتها موجبة عليه شيئا
واستوضح ذلك بقوله الابوين ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير لان الاب بمنع النفقة مصير
قاصدا لهلاكه اذ لا بقاء عادة بدونها فحل للابن او للقاضي دفع الهلاك عن الصغير العاجز
لاجل النفقة بحبسه كما يحل دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن جزاء
للظلم بالمماطلة كما لا يقتل الاب بقتل الابن قصاصا لان ذلك ليس بطريق الدفع واذا كان كذلك
فلا يعني ما ذكرنا ان وجوب الضمان والحد والنفقة ثبتت بالديانة بانها كانت الديانة دافعة
لا موجبة بخلاف الميراث فانه صلة صلة ابتداء ليس فيه معنى الدفع فلو وجب بديانتها كانت الديانة
بذلك موجبة لا دافعة وهذا جواب عما ذكرنا من السوال في نكاح المجوسي بنته انها لا ترث
بالنكاح فان مثل البنت الاخرى انما تدعي انت بصحة هذا النكاح حيث اعتقدت المجوسية
فيكون استحقاق الديانة فيها بنا على التزامها بديانتها اجيب بانها لما خاصمت الى القاضي في الميراث
دل على انها لم تعتقد ذلك قيل قال الكبير من المشايخ ان المذكور في هذه المسالة قولهما فاما على قياس
قول ابي حنيفة ينبغي ان تستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح يحكم عليه بالصحة
قال شيخ الاسلام خواهر زاده النكاح وان كان محكوما بالصحة لا تثبت الارث به لانه ثبت لنا
بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينهم فلا يثبت
باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم لم يثبت على الشرع ولم يثبت على ديانتنا اما
نكاح المحارم فانه اذا لم ينفسخ بمرافعة احد الزوجين فقد جعل بانه من لم يرفع الامر الى القاضي
دافعة لما الزمه صاحبه لانها دانت بصحة هذا النكاح حين اقدما على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا
لحكم الاسلام فهو الملتزم على صاحبه شيئا لم يعتقده والاخر مصر على اعتقاده فيكون دافعا بديانته الزام
الغير عليه بخلاف ما لو ترافعا جميعا لانهما التزما حكم الاسلام في هذا فيجري عليهما قال ـــ رحمه
هذا جواب ما قيل قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله والجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة
انهما لما تناكحا فقد دانا بصحته فاحد الزوجين بديانته ولم يصح منازعته من بعد بخلاف منازعته
من ليس في نكاحها لانه لم يلتزم هذه الديانة واما القاضي فانا الزمه القضاء بالنقد دون الحكم
ه يريد ان ما ذكرنا من الجواب في فصل النفقة جواب ما قيل وكان الشيخ لم يرض بذلك لان
ابا يوسف ومحمد لم يسلما وجوبها بطريق الدفع وجعلاها صلة مبتداة كالميراث وسببها النكاح
كما ان سبب الميراث النكاح فاختار الجواب الاخر وهو ما قال والجواب الصحيح عندي
من فصل النفقة انها ان الزوجين لما تناكحا فقد دانا بصحة النكاح وكل من دان بشي
لزمه فاحد الزوجين بديانته والزمه النفقة عليه ولم يصح منازعته في منع النفقة بدعوى
فساد النكاح من بعد اقدامه على التزوج لان التزامه موجبه حين الاقدام عليه فلا يملك اسقاطه بلا رضى



صاحب الحق بخلاف منازعته من ليس في نكاحها وهي البنت الاخرى في مسالة الارث لانها لم يلتزم صحة النكاح
حين نازعته في الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام في ... ديانته ان صلحت حجة عليه في الايجاب
لم يصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة اجاب الشيخ
بان القاضي انما لزمه القضاء عليه لتقلده دون هذه الخصومة فلا تكون الخصومة ملزمة عليه وانما هي
شرط قال ـــ رحمه الله واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا انهما قالا ان يقوم الحكم
واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما ثابتا اصليا فاذا قصر الدليل بالديانة بقي على الامر الاول
فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا الا ترى انه كان لا يصلح للرجل اخته من بطن واحد في زمن ادم
عليه السلام واذا كان كذلك لم يجز استيفاؤه لقصور الدليل ولان حد القذف من جنس ما يندرئ بالشبهات
فلا بد من ان يصير قيام دليل التحريم شبهة والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل لما قلنا واما على
هذا الطريق فانها من جنس الصلات المستحقة ابتداء حتى لم يشترط لها حاجة المستحق والجواب
لابي حنيفة ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المفقود ويتحقق الحاجة لا محالة ه وهذا
معطوف على قوله واما ابو حنيفة فقال انها تصلح دافعة للتعرض لها واتفقا ابا حنيفة في انها
دافعة للتعرض والدليل الشرعي الاحكام على ما مر لكنهما خصا ذلك بما هو حكم اصلي قبل الخطاب بمعنى شرعي
حتى لو لم يرد لبقي مشروعا في حق المسلمين كتقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته فانها احكام
ثابتة اصلية فاذا قصر الدليل بالديانة بقيت على الامر الاول فاما حكم ضروري لم يثبت بطريق الاصالة
ناسخ بعد فقط ولو لم يرد به خطاب لم يمكن اتفاقه للمسلمين كنكاح المحارم فانه لم يكن حكما ثابتا اصليا
يعني بلا ضرورة فان شرعه في شريعة ادم عليه السلام لم يكن الا للضرورة الا ترى انه كان لا يصلح للرجل اخته
من بطن واحد في زمن ادم عليه السلام فلم يجز استيفاؤه لقصور الدليل فاذا رفع احدهما الى القاضي وجب عليه نسخه
لفساد النكاح واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد فلا يجب حد القذف قوله
ولان حد القذف جواب اخر يعني ولئن سلمنا ان النكاح فيما بينهم صحيح لكن لا يجب حد لانه من جنس
ما يندرئ بالشبهات فلا بد من ان يصير قيام دليل تحريم الشرع المحارم شبهة في درء الحد فان القاذف
صادق في قوله ما زال لقيام دليل الحرمة وان كان في زعم المقذوف انه كاذب وهذا الوجه يشير
الى صحة نكاح المحارم وقوله والقضاء بالنفقة جواب فصل النفقة والطريق الاول وهو ان نكاح
المحارم ليس باصلي واذا لم يكن امرا اصليا لم يجز استيفاؤه لقصور الدليل فلا تجب النفقة
لفساده كالنكاح الفاسد واما على هذا الطريق وفي بعض النسخ على الطريق الثاني وهو ان
النكاح صحيح والحد يسقط بالشبهة وان كان يجب صحة القضاء بالنفقة لكنه لا يصح لان النفقة
من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث لا انها تجب بطريق الدفع كما قال ابو حنيفة
بدليل عدم اشتراط حاجتها فانها واجبة للغنية ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت لها
كما لا تجب النفقة للصغير على الاب ونفقة الابوين على الولد اذا كان لهم مال واذا كان كذلك
فلا يمكن القول بايجابها عليه لان ديانتها تصير موجبة كما قلنا جميعا في فصل الميراث وا

والجواب لابي جعفر رحمه الله عن هذا الكلام انها بطريق الدفع لان حاجتهم دايمة بدوام الجنس
والحاجة الدايمة لا تندفع بالمال المتقدم وان كان كبيرا اما ان حاجتهم دايمة بدوام الجنس فلانها
بادامة عصمتهم تحتاج الى ما تقوم به وجودها واما انها لا تندفع بالمال المتقدم فلانه لا يبقى
مع دوام الجنس ولما كان الجواب متكلفا اختار الشيخ الجواب الذي ذكرناه قال
رحمه الله واما المثال الثاني فمن رحمه الله فان جعل الديانة دافعا للتعرض لا غير حتى لا نحد الذمي بشرب
فاما ساير الاحكام فلا تثبت والجواب عنه ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب
العصمة وتفسير العصمة الحفظ فيكون في تحقيق العصمة بديانتهم حفظ عن التعرض ايضا
وقد بينا ما يتعلق به مذهبه وبين ان ما قلنا في باب الرفع انما لما خرج في اقوال
علمائنا شرع في بيان قول ابي بكر رحمه الله فانه جعلها دافعا للتعرض لا غير حتى
لا نحد الذمي بشرب الخمر فاما ساير الاحكام مثل التقوم وايجاب الضمان على المتلف وصحة البيع
وايجاب النفقة على الزوج وايجاب الحد على القاذف فلا نقول به لان ديانته ليست بحجة على غيره
بل اثرها في دفع التعرض لا في دفع الخطاب لان خطاب التحريم يتناول الكافر كالمسلم وقد بلغه
الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار والكافر متعنت والجهل
لا على سبيل التعنت ليس بعذر فمع التعنت اولى الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب
عقد الذمة وذلك لا يدل على صحة ما دانوا به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما دانوا به من الكفر
والجواب عن كلام ابي بكر رحمه الله ان ترك التعرض يستلزم ما ذكرنا من تقوم الاموال واحصان
النفوس فلا يوجد بدونه وذلك لان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة و
العصمة هي الحفظ عن التعرض ونحن امرنا بالحفظ عن التعرض فنكون مامورين بتقوم
الاموال واحصان النفوس فالعمل بتحقيق حفظ نفوسهم واموالهم بديانتهم عمل بالمامور به
ايضا وهو ترك التعرض واما العمل بخلاف ذلك وهو ترك التقوم كما قال ابو بكر فترك العمل
بالمامور به فان ترك التقوم يستلزم التعرض ونصيبها فرض دافعا للتعرض عنهم دافعه
هذا خلف وقد بينا قبل هذا ما يبطل ما ذهب من قصور الخطاب عنهم من الفرق بين ما يدينون
من الكفر وغيره ويعلم من هذا الجواب الذي ذكرنا ان ما قلنا من تقوم الاموال واحصان
النفوس من قبيل الدفع لا من قبيل الالزام فلا يلزم جعل الديانة متعدية قال رحمه الله
ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل
ديانتهم تحريم الربوا وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم لانهم نهوا عنه فكذلك الربوا و
وذلك كاستحلالهم الزنا ولا يجوز ان يكون هذا نقضا اجماليا على اقوال العلماء المذكورة
فانهم اجمعين قالوا ان ديانة الكافر معتبرة في عدم التعرض ولزمهم ديانتهم استحلال
الربوا فان الذمي اذا استربى ذميا آخر ثم ترافعا الى قاضي او اسلم احدهما فان نقضه
واجب كما لو باشره مسلم وهذا تعرض لهم واجاب الشيخ عن ذلك بان ذلك ليس بديانة




بل فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك
اي استحلال الربوا منهم في كونه فسقا كمثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم من نعت الحكام وتبديل
صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم نهوا عنه اي عن الخيانة على ما دل عليه الكلام وتلك الخيانة منهم
فسق لا ديانة ولهذا ذمهم الله تعالى بقوله يحرفون الكلم عن مواضعه فكذلك الربوا واستحلال
الربوا منهم كاستحلال الزنا حيث لا يعتبر في حقهم ويجب اقامة الحد عليهم لانه فسق وليس بديانة و
لهذا يستثنى عليهم في عقد الذمة ويشترط عليهم ان لا يربوا ولا يسرقوا ولا يقتلوا فان قيل
استحلال الربوا فرع في حق اليهود لتحقق النهي في حقهم دون غيرهم من المجوس وعبدة الاوثان
اجيب بان شرع تحريم الربوا عام ولم يكن الربوا مشروعا في دين من الاديان لانه من باب الظلم
وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الربوا مشروعا في ذلك الوقت لنفس ما تعلق ببلوغ
الخطاب ثبت التحريم في حق الجميع ويتحقق لان الديانة هي المانعة من بلوغ الخطاب لا
عقد الذمة الا ترى انا نحكم بنكاح المحارم للمجوس مع النهي الوارد لاهل الكتاب حتى ذلك
وعدم كون عقد الذمة مشروعا في ذلك الوقت باعتبار منع ديانتهم من بلوغ الخطاب ح
يجوز ان يكون ديانتهم استحلال الربوا تمنع بلوغ الخطاب اليهم فلا يكون نهي تحريم الربوا عاما
ولعل الاولى ان يقال في الجواب ان لم يجعل الديانة منهم مانعة عن بلوغ الخطاب فلا اشكال عليه
لكون نهي التحريم عاما فيكون الربوا حراما في جميع الاديان كالزنا واما اصحابنا فانهم جعلوها مانعة
عنه لما تقدم فوجب عليهم ان يقولوا على اصلهم ان العقل قد يدرك حسن بعض الاشياء وقبحه
والظلم من ذلك والربوا ظلم فيكون حراما عقلا في نزل عليه وعند من لم ينزل فيكون كالزنا فلا
يكون ديانة والله اعلم قال رحمه الله واما القسم الثاني فجهل صاحب الهوى في
صفات الله تعالى واحكام الاخرة وجهل الباغي لانه مخالف للدليل الواضح الصحيح الذي لا شبهة
فيه فكان باطلا كالاول الا انه متأول بالقرآن فكان دون الاول ولكنه لما كان من المسلمين
او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فلم يعمل تأويله الفاسد وقلنا في الباغي اذا اتلف
مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه فاذا صار للباغي منعة سقط
عنه ولاية الالزام فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤاخذ بضمان ووجبت المجاهدة لمحاربتهم
ووجب قتل اسارهم والتذفيف على جريحهم ولم يضمن لحق اموالهم ودمائهم ولم يحرم عن الميراث
بقتلهم لان الاسلام جامع والعادل محق وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا احدا عند ابي حنيفة لان القتل
منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة ووجب
حبس اموالهم زجرا لهم ولم نملك اموالهم لان اهل الدار واحد في حكم الاسلام لانه تحلف ثبت
العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم اوجب الملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب
لان الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم
في حقنا من كل وجه لكن القسم الثاني من اقسام الجهل جهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى كجهل المعتزلة وجهل المشبهة في صفات الله تعالى فان المعتزلة ينفون الصفات

والمشبهة يجوزون حدوث صفات وزوالها عنه تشبيهه في ذلك بخلقه وهذا الجهل باطل
لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح نقلا وعقلا اما الاول فقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه وقال انزله بعلمه وقال الله تعالى سميع بصير وغير ذلك مما
ورد في التنزيل وغيره واما الثاني فلان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت
على كونه متصفا بصفات الكمال فان العقل يستحيل ان يحكم بعالم لا علم له وقادر لا قدرة له
وقد دل ايضا على انه تعالى قديم وان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون
صفاته حادثة لاستلزامه حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام فليكشف
بهذا القدر هاهنا وكذا الجهل باحكام الآخرة كجهل المعتزلة بسؤال منكر ونكير وعذاب القبر و
الميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر
الموحدين من النار وكجهل الجهمية بخلود الجنة والنار واهليهما جهل باطل لان الدلائل من الكتاب
والسنة ناطقة بها فلا تكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذا جهل الباغي وهو الذي خرج
من طاعة الامام الحق بتاويل باطل حيث ظن انه على الحق والامام على الباطل لا يصلح عذرا لانه
مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام على الحق كالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم
لا تخفى بعد احدها معاندا واصله الفتنة الواقعة بين علي ومعاوية واتفقوا [illegible] الفريقان
على احد الحكمين من كل جانب حكم والقصة مشهورة فكان جهلا باطلا كالاول يعني الكفر
الا انه اي صاحب الهوى او الباغي يتاول بالقرآن اي يتمسك به ويأول به على وفق رأيه فان
نافي الصفات يتمسك بان الله تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك
فلو اثبتنا صفات لكانت قديمة ولكانت غير الذات وانها شركاء لذلك منافي للتوحيد ومجوز
الحدوث في الصفات يتشبث بقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل
من الغمام وقوله او ياتي ربك والباغي يحتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مومنا متعمدا الآية فيكون جهله دون جهل الكافر
ولكنه اي صاحب الهوى او الباغي لما كان من المسلمين فانه بالهوى والبغي لم يخرج عن الاسلام
اذا لم يكن غاليا في هواه او كان ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا حتى كفر كغلاة الروافض
والمجسمة وجب علينا مناظرته والزامه قبول الحق ولم يعمل بتاويله الفاسد حتى اذا
استحل الباغي الاموال والدماء بتاويله ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم باباحتها في حقه
كما حكمنا باباحة الجزية في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته
والزام الحجة عليه فقلنا في الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو
اتلف غيره لبقاء ولاية الالزام بالدليل وكما يلزمه الضمان كذلك يلزمه سائر الاحكام
لانه مسلم ولان ولاية الالزام باقية واما اذا صار له منعة سقط عنه ولاية الالزام فوجب العمل
بتاويله الفاسد فلم يوجب ضمان ما اتلفه في نفس ولا مال كما لا يوجب اهل الحرب بعد الاسلام
لما قال الشافعي رحمه الله يلزمه الضمان بعد منعته لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام فيجب الضمان عليه

لانه من احكام




لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتاويله وكيف يعتبر اعتقاده بعد التزام احكام الاسلام انه
امر على خلافه بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة
واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون فاتفقوا على ان كل دم اريق ومال اتلف بتاويل
القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القرآن فهو موضوع وهذا اذا هلك المال في
يده فاما اذا كان قائما وجب رده على صاحبه لانه لا يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والحاصل
ان المعتبر للحكم التاويل والمنعة فاذا تجرد احدهما لا يتعلق الحكم حتى ان قوما غلبوا على مدينة بلا تاويل
واستهلكوا الاموال والانفس ثم ظهر عليهم اخذوا بجميع ذلك قوله ووجبت المجاهدة معطوف
على قوله فوجب العمل اي وجب العمل بتاويله الفاسد ووجبت المجاهدة بمحاربتهم اي لاجلها بطريق
الدفع لا ان يجب ابتداء كما في الكفار فان عليا رضي الله عنه قال للخوارج في خطبته وان تقاتلوكم
حتى تقاتلونا يعني حتى تعزموا على القتال بالجمع حتى لو لم يعزموا عليه لا يتعرض لهم بالقتل فاذا
جمعوا وعزموا على القتال وجب قتالهم بما قال الله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي
تبغي ولانهم قصدوا الفتنة وسكنها من باب الامر بالمعروف فقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض الامام
فيه على رضي الله عنه فانه قام بقتالهم وقال اني امرت بقتال المارقين والناكثين والقاسطين
ووجب قتل اسراهم والدفع على جريحهم اي اتمام القتل اذا بقي لهم فئة واما اذا لم يبق فلا
يفعل شيء من ذلك فان قيل كيف وجبت المجاهدة وقتل الاسرى والدفع وقد روي عن ابي حنيفة
رحمه الله انه قال لا احل في الفتنة كن جلسا من جلاس بيتك اجيب بان ذلك محمول على حال عدم الامام
لان نصرة الامام الحق واجبة ما امكن لما تلونا ولم يضمن شيء من اموالهم ودمائهم ولم يحرم من الميراث
لان العلة وهي الاتصال بالميت موجودة والمانع منتف لانهم في دار الاسلام ولم يوجد اختلاف
الدارين والقتل الموجب حق اي بحق كالقتل رجما او قصاصا فلا يصلح سببا للحرمان لانه عقوبة شرعت
جزاء على المحظور وهذا القتل غير محظور وكذا لم يحرموا اذا قتلوا عن اعتقاد حتى لو قتل الباغي اخاه
العادل ورثه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرثه لانه قتل بغير حق فكان سببا
للحرمان كما لو قتله بلا تاويل لان اعتقاده تاويله لا يكون حجة على غيره كما في اهل الحرب فان قابل المنعة
في سقوط الضمان لا في حكم التوريث فكذا في اهل البغي واذا قلنا ان القتل منهم في حكم الدنيا
بشرط المنعة في حكم الحال بناء على دليلهم لانهم يعتقدون انهم على الحق وخصومهم على الباطل
وكان قتالهم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في الحقيقة كان قتلنا
معهم لذلك فسقوط الضمان بتاويل الدين في الاحكام وان اختلف في الامام كما في سقوط الضمان و
الجواب عن قول ابي يوسف رحمه الله ان قوله اعتقاده تاويله لا يكون حجة على غيره مسلم الا انا
جعلنا اعتقاد تاويله حجة في حكم سقوط الضمان بحجة الدليل الفاسد عنه كالصحيح لانقطاع
ولاية الالزام بالمنعة بالاتفاق فكذا في حكم التوريث دفعا للتناقض ولهذا اذا قتله وقال
كنت على الحق وانا الان على الحق واما اذا قال وانا على الباطل فلا يرثه بالاتفاق ووجب
حبس اموال اهل البغي زجرا لهم عن البغي وعقوبة كما قصر قتل نفوسهم لذلك ولكن لم يملكها لان الدار

واحد ووجدتهما تنافي تملكهما اما الاولى فظاهرة لانها دار الاسلام واما الثانية فلان الملك بالاستيلاء
لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار بخلاف الدار المستولى عليها ولهذا المعنى قال علي رضي الله عنه يوم الجمل
لا تقسم ما افاء الله علينا فقال من ياخذ منكم عائشة رضي الله عنها اظهارا للحكم فيها فطلبوا وقد جمعوا
ما اصاب من عسكر اهل البغي وليس في رحبة الكوفة فمن كان يعرف شيئا اخذه فان قيل فعلى هذا يجب
ان يسقط الضمان اجاب الشيخ بقوله وهي بحكم الديانة تختلف يعني انها وان كانت في الاصل واحدة
لكنها بحكم الديانة تختلف حيث اعتقد واحد من الفريقين ان الاخر على الباطل وان دماءهم مباحة
فثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة عملا بالدليلين
بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم
ولهم في حقنا من كل وجه فيملك اموالهم ولا يجب الضمان قال رحمه الله ولذلك جهل من خالف
في اجتهاده الكتاب من علماء الشريعة وائمة الفقه او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب
او السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
ومثل القول بالقصاص في القسامة ومثل استباحة متروك التسمية عمدا والقضاء بالشاهد الواحد
ويمين المدعي لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم وعلى هذا ما ينفذ
فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ من هذا اي وكجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب
او السنة من علماء الشريعة وائمة الفقه وعمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة
مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد فانه قد اشتهر عن بشر [illegible] وداود الا
صفهاني ومن تابعهما من اصحاب الظاهر والروافض وانه منقول في قول [illegible] عن جابر بن عبد الله
انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان المالية والمحلية للبيع قبل الولادة
معلومة فيها بيقين فلا ترتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها للآثار المشهورة
مثل قوله صلى الله عليه وسلم لما روي في اعتقها ولدها ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
وما روى ابن المسيب انه صلى الله عليه وسلم قال يعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا
تباعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام
ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع فكان
القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا قال صاحب الميزان وانعقد
الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة للكتاب مخالفة للاجماع وهذا اشارة
منه الى ان بيع امهات الاولاد نظير مخالفة الكتاب ليست بمتعلق لذلك فانه يجوز ان يكون
من قبيل العمل بالغريب على خلاف السنة المشهورة ومثل القول بالقصاص في القسامة
فان القتيل اذا وجد في محلة ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهلها والدية على العاقلة
عندنا ولا يجب القصاص وقال مالك والشافعي في القديم واحمد ان كان بين القتيل
واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي
يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف





يقتص منه لقوله صلى الله عليه وسلم للذين المقتول الذي وجد بخيبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث
اي دم قاتل صاحبكم وهذا مخالف للاحاديث المشهورة فانه صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية
على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروى زياد بن ابي مريم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه
ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وان عمر رضي الله عنه قضى
بالقسامة والدية في قتيل وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقالوا الا تدفع ايماننا
اموالنا عن ايماننا ولا اموالنا عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم الدية بوجود القتيل
بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل ذلك محل الاجماع وكان القول بوجوب
القصاص مخالفا للآثار المشهورة والاجماع ومثل استباحة متروك التسمية عمدا عملا بقوله صلى الله عليه
وسلم تسمية الله في قلب كل مؤمن وبالقياس على الناسي فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وقد مر الكلام فيه ومثل القضاء بشاهد الواحد واليمين فان الشافعي رحمه الله يقول به لما روي
انه صلى الله عليه وسلم قضى بذلك وهو مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى قوله
ذلك ادنى الا ترتابوا فانه لا مزيد على الادنى وللسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر وهذه المسائل المذكورة يمكن ان تكون مثالا للمخالف الكتاب والسنة بالاجتهاد
وان تكون مثالا للعمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة والتعيين للاعتبار من
ان الخصم ان اعتمد على القياس فهو منه عمل بالاجتهاد وعلى خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على الخبر
فهو منه عمل بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف احدهما قوله لانا امرنا بالمعروف متصل بقوله ليس
بعذر اصلا فمن المعروف العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتهما او مخالفة احدهما
ومن النصيحة الارشاد الى الصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة الدليل فيجب علينا ذكره
على الخصم وطلب القبول فلا يكون جهله عذرا بوجه وعلى هذا اي على ان العمل بالغريب او الاجتهاد
على خلافهما باطل ينبني ما ينفذ فيه القضاء وما لا ينفذ فان وجد فيه العمل على خلافهما او خلاف احدهما
لا ينفذ وان علم ذلك منه فهو كالمخالف الجهالات قال رحمه الله تعالى واما القسم
الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الاشتباه
اما الاول فان من صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر قد اجزاه فالعصر
فاسد لان هذا جهل على خلاف الاجماع وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر اجزأه
جاز ذلك لانه جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت وقال اصحابنا فيمن قتل وله وليان
فعفا احدهما عن القصاص ثم قتله الآخر وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه وجب لكل
واحد قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة وكذلك
صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته وعلى ذلك [illegible] لا يلزمه الكفارة لما قلنا ومثله كثير
[illegible] القسم الثالث من اقسام الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يكون مخالفا للكتاب
ولا للسنة ولا الاجماع او في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الشبهة اما الاول وكالمحتجم [illegible] صلى

الظهر بغير وضوء وهو عالم بذلك ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر تجزاه فالعصر فاسدة بالاجماع
لان هذا جهل على خلاف الاجماع فلا يصلح عذرا فعليه ان يعيدهما وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده
ان العصر اجزاه عنه جاز ذلك اى المغرب لان ظنه اجزاء العصر عنه جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب
الفوائت فان الحسن بن زياد يقول الترتيب انما يجب على من يعلم فاما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لانه ضعيف
في نفسه فلا يثبت في حق من لا يعلم به وكان زفر رحمه الله يقول اذا كان عنده ان ذلك يجزيه فهو
بمعنى الناسي للفائتة فيجزيه فرض الوقت وكان الترتيب مجتهدا فيه فيعتبر ظنه لانه في موضع الاجتهاد
فان اختلاف العلماء في وجوب الترتيب دليل شرعي وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد
قوي مجمع عليه وكان الظهر متروكا بيقين فيثبت اثر فسادها فيما يؤدى بعدها وفساد العصر بترك
الترتيب ضعيف لانه مجتهد فيه فلا يتعدى حكمه الى غيرها ولا يصير العصر متروكا بيقين فلا يفسد به المغرب
ولو قتل رجل وله وليان فعفا احد الوليين عن القصاص ثم قتله الولي
الآخر عمدا سواء كان عالما بالعفو او لا وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه واجب
لكل واحد منهما قصاص كامل لا قصاص عليه وعليه الدية في ماله عندنا وقال زفر عليه القصاص
لسقوط القود بالعفو سواء كان عالما به او لا واشتباه الحكم عليه لا يصير شبهة لان ظنه غير مانع من وجوب القود
بعد ما تقرر سببه كما لو قتل رجلا ظنا انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا ولنا ان جهله حصل في
موضع الاجتهاد وهو حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص لا محالة اما كونه حصل في موضع الاجتهاد
فلانه يقتضي ان يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اثبات ما لا يتجزى يوجب
ثبوته لكل واحد منهما كملا كولاية الانكاح والقياس يقول للاجتهاد يقتضي ذلك قبل العفو او
بعده والاول مسلم وليس كلامنا فيه والثاني ممنوع فان احدا من الفقهاء لم يذهب الى بقاء
الاستيفاء بعد عفو احدهما ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم ان احدا من الفقهاء لم يذهب اليه لانه ذكر
في التهذيب ان القود اذا وجب لاثنين فلكل واحد منهما ان ينفرد بقتله عند بعض اهل المدينة حتى
لو عفا احدهما كان للآخر قتله فعلم ان سقوط القود بعفو احدهما مجتهد فيه وفيه نظر لان ذلك ليس
باجتهاد صحيح لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء الآية واما انه حكم يسقط
بالشبهة فظاهر لكونه قصاصا والشبهة موجودة لانه علم ثبوت القود وما علم بعفوه فالاصل
بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندرئ بها وكذا لو علم بالعفو
ولم يعلم بسقوط القود لان الظاهر ان تصرف غيره في حقه غير نافذ وسقوط القود عند العفو
لمعنى خفي وهو كونه مما لا يتجزى فاشتبه عليه الحكم فيصير ذلك عذرا له في الظاهر في
ايراث الشبهة واذا سقط القود بالشبهة لزمه الدية في ماله لان فعله عمد ويجب له منها نصف
الدية لان بعفو شريكه وجب نصف الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا ويؤدي
ما بقي وكذلك اى وكالولي القاتل في ان الجهل يصلح شبهة صائم احتجم ثم افطر على ظن
ان الحجامة افطرته وعلى ظن ان على ذلك التقدير وهو ان الحجامة فطرته لم يلزمه الكفارة
لما قلنا من ان جهله حصل في موضع الاجتهاد وهو حكم يسقط بالشبهة اما الاول فلان





الاوزاعي يقول الفطر بالحجامة لظاهر الحديث واما الثاني فلان الكفارة حد يسقط بالشبهات
وعلى هذا التقدير يكون قوله لما قلنا متعلقا بقوله كذلك لان جواب المسألة غير مذكور صريحا
ويكون تقدير كلامه كما سقط القود بجهل الولي سقط الكفارة بجهل صائم لما قلنا الى آخره وقال صاحب
الكشف يحتمل ان قوله وعلى ذلك التقدير زائد وقع سهوا من الكاتب وقوله لم يلزمه الكفارة
جواب المسألة ولما قلنا متعلق به ويجوز ان يكون جواب المسألة لم يلزمه الكفارة مكررا حذفه
الكاتب على ظن التكرار وهذا الاحتمال اوضح من الاول قيل ان ما ذكره الشيخ في سقوط الكفارة
ليس بجار على ظاهره فان شيخ الاسلام ذكر ان صائما لو احتجم وظن ان ذلك فطره ثم اكل عمدا
ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تأويله وجبت عليه الكفارة
لانه ظن ما في غير موضعه فان انعدام الصوم انما هو بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد مع ماله
من الاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه بمجرد جهله فلا يعتبر فان استفتى فقيها
يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك عمدا لا تجب عليه الكفارة
لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان كان المفتي مخطئا فيما افتى لانه لا دليل له
سوى هذا فكان معذورا وكان عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم
يعرف نسخه ولا تأويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لا كفارة عليه لان الحديث
وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف
رحمه الله تعالى عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها
ومنسوخها الى الفقهاء فليس للعامي ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز كونه مصروفا عن ظاهره
او منسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس
الائمة فعلم ان الظن في هذا الموضع بلا اعتماد على فتوى او حديث غير معتبر وان قول الاوزاعي
لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس كما ان قول من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط
الكفارة وهذا القائل يقول يحتمل ان يكون الشيخ ذكر مطلقا والمسألة مختلف
فيها فصحح على ما ذكر وان عنى غير ذلك فلم يتبين حتى نظر فيه قال رحمه الله
ومن زنى بجارية امرأته او جارية والده وظن انها تحل له لم يلزمه الحد فيصير الجهل والتأويل
في موضع الاشتباه شبهة في الحد دون النسب والعدة بخلاف ما اذا وطئ جارية اخيه
او اخته وكذلك حربي مستأمن اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لا يحد بخلاف
ما اذا زنى وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم حرمتها يحد وهذا بناء على
هذا الاصل الذي ذكرناه فان هذا بيان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اى الاشتباه
والشبهة الدارئة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه لانها تشارك الاشتباه وشبهة
في المحل وتسمى شبهة الدليل فالاولى ان يظن ان ما ليس بدليل الحل دليلا له ولا بد
فيه من الظن فيتحقق الاشتباه والثاني ان يوجد دليل ناف للحرمة في ذاته مع

كالحد عنه لمانع وهذا النوع لا يتوقف تحققه على الظن لمن القسم الاول وهو ان يطأ الرجل
جارية احد والديه او جارية امرأته وظن انها تحل له لم يجب الحد عليهما عندنا وقال زفر
يجب الحد عليهما لان الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة وجب الحد بالاجماع فلو سقط
لسقط بالظن وانه لا يغني من الحق شيئا وكذا لو وطئ جارية اخيه او اخته وقال ظننا الحل
وقلنا تمكنت فيه شبهة الاشتباه لان ملك المرأة من وجه مال الزوج حتى قيل في قوله تعالى
ووجدك عائلا فاغنى اي بمال خديجة وكذا في جارية الاب والام قد تشتبه الحال لان الاملاك متصلة
بينهم والولد يحصى بها فربما يشتبه انها لما كانت حلالا للاصل كانت حلالا للجزء ايضا ومعنى شبهة
في سقوط الحد دون النسب والعدة اما الاول فلان شبهة الاشتباه تؤثر في سقوطه كقوم
سقوا خمرا بدل ماء فان من لم يعلم بذلك لا يحد واما الثاني فلان الفعل محض زنا فيمتنع
ثبوتهما به وان سقط الحد لشبهة الاشتباه بخلاف ما اذا وطئ جارية اخيه او اخته فانه
لم يجعل الجهل عذرا في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون محل الاشتباه
فلا يصير شبهة وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لا يحد لان
الحربي بحرمتها يحد وهذا اي الفرق بين شربه وزناه وشرب الذي بحرمة الزنا في غيره لحرمة
الزنا في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمتها على بلوغ الخطاب فلا يصلح شبهة وكذلك
جهل الذمي بحرمة الخمر لانه من اهل دار الاسلام وتحريم الخمر شائع فيها فلم يصر جهله شبهة
بل اشتباه وقع في بعض فلا يصلح عذرا ومن الثالث وطئ الوالد جارية ولده ولم يذكره
في الكتاب قال رحمه الله تعالى واما القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم
يهاجر الينا فانه يكون عذرا له في الشرائع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به
عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من خفاء الدليل في نفسه وكذلك الخطاب في اول ما نزل فان من لم يبلغه
كان معذورا مثل ما روينا في قصة اهل قباء وفي قصة تحريم الخمر قال الله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم وقال ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الاية فاما
اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع لمن جهل من بعد فانما اتى من
قبل تقصيره لا من قبل الدليل فلا يعذر لمن لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم والماء موجود فصلى
لم يجزه الخ القسم الرابع من اقسام الجهل هو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا فانه
يكون عذرا له في الشرائع حتى انها لا تلزمه وان مكث مدة لا يصلي ولا يصوم ولم يعلم
بوجوبهما لا يجب القضاء عليه بعد ذلك وقال زفر رحمه الله عليه القضاء لانه بالاسلام التزم
احكامه لكنه قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي الوقت ولنا ان الخطاب النازل في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة
بالسماع وتقديرا بالشهرة لان دار الحرب ليست محل الشهرة للاحكام فيصير به عذرا لانه غير
مقصر في الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه لعدم الشهرة في دار الحرب لانقطاع ولاية





التبليغ عنهم وكذلك اي وكالخطاب في حق اهل الحرب في خفاء الخطاب في اول نزوله فانه خفي في
حق من لم يبلغه لعدم شهرته فيصير الجهل به عذرا وذلك مثل ما رويناه في قصة اهل قباء فانهم صلوا
الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة وانتهوا العصر متوجهين اليه ايضا فا
اخبروا بالتحويل فتوجهوا الى الكعبة واتموا صلوتهم وجوز ذلك لهم النبي صلى الله عليه وسلم لان الخطاب
لم يبلغهم وعليه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس ومثل ما رويناه في قصة
تحريم الخمر فان بعض الصحابة كانوا يشربونها بعد التحريم لعدم العلم به فنزل قوله ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا قال الكلبي لما نزل تحريمها قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا
وقد شربوا الخمر وكيف بالغائبين عنا فنزلت وتفسيرها على ما قيل ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
اثم فيما شربوا من الخمر اي الاموات والاحياء الغائبين اذا ما اتقوا الشرك وما حرم الله عليهم سواها
وامنوا بالله ثم اتقوا يعني الاحياء الغائبين من الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها وامنوا اي صدقوا بتحريمها
ثم اتقوا ما يحرم عليهم بعد هذا واحسنوا فيما يتعبدون لله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى
ثلثا في هذه الاية فعلم ان حكم الخطاب لا يثبت قبل العلم لعدم وسعه على الاسماع قبل العلم فاما اذا
انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع لان في وسعه الاشاعة لا التبليغ
الى كل احد الا ترى انه صلى الله عليه وسلم جعل نفسه مبلغا الى الكافة ببعث الكتب والرسل الى الملوك وكان يقول
الا هل بلغت اللهم فاشهد وقال صلى الله عليه وسلم الا فليبلغ الشاهد الغائب فمن جهل من بعد
شهرته فانما اتى الجهل من تقصيره لا لخفاء الدليل فلا يعذر حتى لو اسلم ذمي في دار الاسلام و
مكث مدة لم يصل ولم يصم ولم يعلم بوجوبهما وجب عليه القضاء لانه دار شيوع للاحكام فلا يكون معذورا
كمن لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم وصلى على ظن عدم الماء والماء موجود لم يجزه لانه مقصر في ترك
الطلب في موضعه غالبا بخلاف ما لو ترك الطلب في المفازة على ظن عدمه وتيمم وصلى حيث جازت
صلوته لانه لم يلزمه الطلب وقيد بقوله والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت
صلوته قال رحمه الله وكذلك جهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن يكون عذرا
لانه فيه ضرب ايجاب والزام فلا بد من علمه الا انه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة وان كان فضوليا
لانه ليس بالزام محض بل هو مخير وجهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني
فيما يتصرف فيه وجهل الشفيع بالشفعة يكون عذرا لان الدليل خفي وفيه الزام وشرط ابو حنيفة
رحمه الله في الذي يبلغه من غير رسالة العدالة او العدد وكذلك جهل المرأة البكر بانكاح الولي مثلها
وكذلك قوله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ
رسول الامام [illegible] اي وكجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر جهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون
بالاذن فانه يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو
وكله ببيع ما يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن ولو وكله بشراء
شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة صح وبعده لا يصح لان في التوكيل والاذن

نوع الزام وايجاب حتى يلزمه حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل
شراء الشيء بعينه شراؤه لنفسه ويطالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن في الحال فلا بد
من العلم وذلك انما يكون بالتبليغ الا انه لا يشترط فيمن يبلغه اي الوكيل والماذون العدالة
بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل والاذن ليسا بالزام محض بل الوكيل والماذون
مخير في قبول الوكالة والاذن وقد مر فيما تقدم وكذلك جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون
بالحجر وجهل مولى العبد فيما يتصرف فيه بالبيع والاعتاق ونحوهما من غير علم بجنايته وجهل الشفيع
بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع كله يكون عذرا لان دليل العلم خفي لكون هذه الامور غير
مشهورة ويستبد الموكل والمولى بالعزل والحجر والعبد وصاحب الدار بالجناية والبيع
فاني يحصل لهم العلم بها وفيها اي في كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم التصرف
بالعزل على الوكيل ويبطل ولاية الماذون في التصرفات بالحجر ويلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية
العبد ويلزم على الجار الضرر بالبيع فيتوقف ثبوتها على العلم كاحكام الشرع فشرط ابو حنيفة
رحمه الله في الذي يبلغه اذا لم يكن رسولا العدالة او العدد ولم يشترطهما كليهما وقد مر في باب
محل الخبر وكذلك جهل المراة البكر بانكاح الولي يكون عذرا لا بد من علمها حتى لا يكون سكوتها قبل
العلم رضى بالنكاح لان دليل العلم خفي في حقها لاستبداد الولي بالانكاح وفيه الزام حكم النكاح
فيشترط العلم واكتفى ابو حنيفة رحمه الله باحد شطري الشهادة وكذلك قوله اي قول ابي حنيفة
رحمه الله في تبليغ الشرايع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ
رسول الامام كقوله في اشتراط احد شطري الشهادة في تبليغ تلك الامور خلافا لهما حتى لو
بلغه فاسق واحد يلزمه القضاء في الاصح لان كل واحد مامور بالتبليغ عن صاحب الشرع
قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا الحديث فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وقيل
يشترط العدالة بالاتفاق لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق وقد مر
قال ___ رحمه الله وكذلك جهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار بعد العلم
بالاعتاق يجعل عذرا لان الدليل خفي في حقها ولانها دافعة بخلاف الصغيرة البكر اذا بلغت وقد
كان انكحها اخوها فلم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضى لان دليل العلم في حقها والاعتاق
خلاف مشهور غير مستور ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها والحرة
والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء اي وجهل
هؤلاء المذكورين جهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار بعد العلم بالاعتاق يجعل
عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك لان دليل العلم بكل واحد منهما في حقها خفي اما في الاعتاق
فلاستبداد المولى به فلا يمكنها الوقوف قبل الاخبار واما الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى
فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا تعد اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم
ولانها دافعة زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا بخلاف الصغير والصغيرة البكر







اذا بلغا وقد زوجهما الولي الا بعد فان لم يعلما بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل
في حقهما لان الولي مستبد بالنكاح وان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا حتى لو سكتا كان ذلك منهما
رضا بالنكاح فلم يبق لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقهما مشهور غير مستور لانتشار الاحكام
وعدم المانع من التعلم ولانها اي الصغيرة تريد بذلك قيل اي بالجهل بالخيار وفيه نظر فانها
لا تريد بالجهل شيئا والاولى بالاختيار الزام الفسخ على الزوج ابتداء لانها لا تدفع ضررا اذ لا بد لان
طلاق الحر ثلث في الاصل فلم الا لا الزام والجهل لا يصلح للالزام بخلاف المعتقة فانها
تدفع الزيادة عن نفسها لان الملك يزيد عليها بملك طلاق اخر ولهذا اي ولان خيار البلوغ للالزام
وخيار العتق للدفع افترق الخياران في شرط القضاء حيث شرط القضاء لوقوع الفرقة في
خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الخيار قبل القضاء يرثه الاخر ولم يشترط في خيار العتق بل
تثبت الفرقة بنفس الاختيار لان سبب زيادة الملك حكمها فكان لها ان تدفع الزيادة ولا يتوصل الى
دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك فاما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما كان ثبوت الخيار
لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به وفيه الزام على الزوج قصدا فلا يتم الفرقة
الا بالقضاء وقال ___ رحمه الله تعالى وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى
في صاحب الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه ان ذلك لا يصح الا بمحضر منه لان
الخيار وضع لاستثناء الحكم العقد لعدم الاختيار فيتصل العقد به غير لازم ثم ينفسخ لفوات اللزوم
لا ان الخيار للفسخ لا محالة فيصير هذا بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام فلا يصح الا بعلمه فاذا
بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلث بلا شرط عدالة وبعد الثلث لا يصح وان بلغه فضولي
شرط فيه العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما رحمهما الله فان وجد احدهما صح الفسخ
في الثلث ونفذ الفسخ وبعد الثلث لا يصح وبطل الفسخ وابو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار
متسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزمه صاحبه الى التزامه له كما ادى في الاصل ما ذكر
ان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون علم قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط
في البيع اذا فسخ العقد في غير محضر من صاحبه يعني بغير علمه ان ذلك الفسخ لا يمضي منه وله ان
يرضا به بعده ما لم يعلم الاخر بفسخه في مدة الخيار فان علم فيها تم الفسخ وليس له ان يرضى بعده
وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل الفسخ وتم البيع وقال ابو يوسف رحمه الله فسخه جائز بدون علم
الاخر لان الخيار حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه لصحته بحكم الخيار وموجب الخيار
الفسخ والاجازة ثم بلا علم ولهذا الفسخ بلا اولى لان الخيار شرط للفسخ للفساد ومتى صار راضي
صاحبه بالخيار صار مسلطا له على الفسخ ولهما ان الخيار موضوع لاستثناء حكم العقد وان الخيار
ليس موضوع للفسخ لا محالة فالموضوع لاستثناء حكم العقد لا يكون للفسخ اما الاول فلانه ثبت الشرع
بقوله لعدم الاختيار ويحتاج الى زيادة توضيح وهو ان بقاء اختيار صاحب الخيار اي
رضاه مفقود وحاصله ان يكون مؤثرا في العلة او في الحكم وقد يعلم ان تاثيره في الحكم دون العلة
اعتبارا لادنى الخطرين فيكون ما نفى حكم العقد وهو الملك عن الثبوت وصار كانه سببا لمنع حول

المستثنى في صدر الكلام وأما الثاني فلأنه لو كان للفسخ لما كان لهم ولاية الإجازة لأنها
ضد الفسخ واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم كذلك وإذا لم يتعين للفسخ فموضوع الحكم العدم
الاختيار فصار العقد به غير لازم لفوات الاختيار فإنه في سلب اللزوم عن العقد كما
في بيع المكره والهازل ثم ينفسخ العقد لفوات اللزوم عنه كما ينفسخ سائر العقود الجائزة من
الوكالات والشركات والمضاربات إذا احتيج إليه فيصير بالفسخ متصرفا على الآخر
بما فيه إلزام الضرر عليه لأنه ربما يتصرف في المبيع بعد مضي المدة على ظن ورود العقد لازما
فيضمن القيمة بالهلاك فيما إذا كان الخيار للبائع أو لا يطلب سلعة يشتري بأثمانها إذا كان الخيار
للمشتري مع هذا نوع ضرر فلا يصح بغير علمه كعزل الوكيل وحجر المأذون والقائل أن يقول
على هذا التقرير يظهر أن فائدة الخيار عدم اللزوم كما في العقد بلا رضاه فلو توقف على علم الآخر
لزم حكمه واللازم باطل لاستلزام الخلف فالملزوم مثله بيان الملازمة أن من الجانبين تغيب
صاحبه مدة الخيار فلا يحصل له العلم بذلك ويمكن أن يجاب عنه بأن ما ذكرتم وإن دل على
التوقف ولكن عندنا ما ينفيه وهو أن فيه إلزاما فلا يصح إلا بعلمه فإن قيل [illegible]
لأنه وإن استلزم الإلزام فهو مسلط من جهته فلا حاجة إلى علمه كالوكيل إذا تصرف بغير
محضر الموكل وكالمخيرة إذا اختارت نفسها بغير محضر من الزوج فالجواب أن المسلط مسلم
ملك المسلط إياه وصاحبه لا يملك الفسخ فكيف سلط غيره عليه فصار كعزل الوكيل لا يصح إلا بعلمه
ثم إن بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلث بلا شرط عدالة لأن الرسول قائم مقام المرسل وبعد
الثلث لا يصح كالواحد بنفسه للزوم العقد بمضي المدة وإن بلغه فضولي شرط فيه العدد أو
العدالة عند أبي حنيفة رحمه الله لوجود معنى الإلزام في خبره خلافا لمحمد رحمه الله بناء على ما مر من أصله
فإن وجد أحدهما أي العدد أو العدالة صح التبليغ في الثلث ونفذ الفسخ لوجود شرطه
وهو علم صاحبه في المدة وبعد الثلث لا يصح التبليغ وإن وجدا جميعا للزوم العقد
بمضي المدة وبطل الفسخ لفوات شرطه وهو العلم في المدة قوله وأبو يوسف رحمه الله مع صاحب
الخيار مسلطا على الفسخ معطوف على قوله قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله وقد قررناه والجواب
قال رحمه الله فصل في السكر السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق
محظور أما السكر بالمباح فمثل من أكره على شرب الخمر بالقتل فإنه يحل له وكذلك المضطر
إذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وكذلك إذا شرب دواء فسكر به مثل
البنج والأفيون أو شرب لبنا فسكر وكذلك على قول أبي حنيفة رحمه الله إذا شرب شرابا
يتخذ من الحنطة أو الشعير والعسل فسكر منه حتى لم يحد على قوله في ظاهر الجواب فإن
السكر في هذه المواضع بمنزلة الإغماء يمنع من صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
لأن ذلك ليس من جنس اللهو فصار من أقسام المرض وبعض هذه الجملة مذكور
في النوادر ولنا قيل إن السكر سرور يغلب على العقل بمباشرة سببه فيمنع العاقل
عن العمل بموجب العقل من غير أن يزيله وقد أشار إلى هذا فيما بلغنا وأورد على هذا



بأن ما يحصل من شرب الدواء كالأفيون يكون سكرا إلا أنه ليس بسرور وفيه نظر وأنه نوعان سكر بطريق
مباح وسكر بطريق محظور أما السكر بالمباح فمثل من أكره على شرب الخمر بالقتل فإنه يحل له
وكذلك المضطر إذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وقد ذكرنا ذلك في باب العزيمة والرخصة وكذلك
إذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والأفيون أو شرب لبنا فسكر به وكذلك على قول أبي حنيفة رحمه الله
إذا شرب شرابا متخذا من الحنطة أو الشعير أو العسل فسكر منه حتى لا يحد على قوله في ظاهر الجواب
وعن محمد رحمه الله أن ذلك حرام ويجب الحد بالسكر منه وإذا طلق أو أعتق أو تصرف بسائر التصرفات
لأن ما ذكرنا ليس من جنس ما يتلهى به إذ السكر الحاصل بها ليس من جنس اللهو حتى يقع الطلاق
والعتاق زجرا كالبنج فصار من أقسام المرض وبعض هذه الجملة وهو البنج ولبن الرماك
والأفيون مذكور في النوادر فأما المتخذ من الحبوب والعسل فمذكور في الجامع والمبسوط
والمنتسب رحمه الله تعالى وأما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم وكذلك السكر
من النبيذ المثلث أو نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق لأن هذا وإن كان حلالا عند أبي حنيفة وأبي يوسف
رحمهما فإنما يحل شربه لا لسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به فيجعل السكر منه مثل الشراب المحرم
إلا أنه يوجب الحد وهذا السكر بالإجماع لا ينافي الخطاب قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا
تقربوا الصلوة وأنتم سكارى فإن كان هذا خطابا في حال السكر فلا شبهة فيه وإن كان في حال
الصحو فكذلك إلا أنه لا يقال للعاقل إذا جننت فلا تفعل كذا وإذا ثبت أنه مخاطب ثبت
أن السكر لا يبطل شيئا من الأهلية فيلزمه أحكام الشرع ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق
والبيع والشراء والأقارير من النوع الثاني وهو السكر بطريق محظور فهو السكر من كل شراب
محرم كالخمر وهي عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد والطلاء وهو العصير إذا طبخ
حتى ذهب أقل من ثلثيه ونقيع التمر وهو السكر ونقيع الزبيب إذا غلا واشتد وموضع
ذلك كتاب الأشربة في الفقه وكذلك السكر من النبيذ المثلث وهو عصير العنب إذا طبخ بالنار
حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء حتى اشتد ويسمى مثلثا أو نبيذ الزبيب وهو الماء الذي ألقي فيه
الزبيب ليخرج حلاوته إليه إذا طبخ أدنى طبخة وعتق أي ترك حتى صار قويا شديدا لأن
هذا وإن كان حلالا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله شربه لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي
به لا للتلهي واللعب فإنما يحل شربه لا للسكر منه فإذا سكر منه وهو من جنس ما يتلهى به لأن
الفساق يستعملونه للهو واللعب استعمال الخمر فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم فيكون
السكر منه حراما يجب الحد به لأنه مشروع للزجر عن ارتكاب سببه ودخل الطبع إليه فيحتاج إلى
الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب وهذا السكر المحظور لا ينافي الخطاب بالإجماع ويستدل لكن بقوله تعالى
يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى وذلك لأن هذا لا يخلو إما أن كان خطابا في حال
سكره أو في حال الصحو فإن كان الأول فلا شبهة في أنه لا ينافي الخطاب وإن كان الثاني فكذلك إذ لو
كان كذلك منافيا كان كأنه قيل لهم إذا سكرتم وخرجتم عن أهلية الخطاب فأنتم مخاطبون
واللازم ظاهر الفساد فالملزوم كذلك فيثبت أنه خطاب في حال السكر فإنه قبل السكر كان في فهم الخطاب

كالنوم والاغماء وخطابه ثبت لانه مخالف للنص والعقل فيجوز ان يكون خطابا منه الثواب بالنسبة
الى مباحث السكر حتى بقاء فهم مضطرب حمنع الى استغراق الفهم كما نقل للغضبان احيحق نعلم
ما نقول فالجواب ما تقدم ان الخطاب متوجه باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مقامه
تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى وقدرة فهم الخطاب ثم تفوت وان
فاتت فانما يصلح عذرا في سقوط الخطاب اذا ثبت انه فاتته بآفة سماوية لئلا يؤدي الى تكليف
ما ليس في الوسع اما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية فقد تحقق ما هو زاجرا عليه فبقي
الخطاب في حقه اذ في وسعه دفع السكر بالامتناع عن مباشرة سببه فكان بالاقدام على مباشرة
سببه مضيعا للقدرة فلا يكون معذورا وتاويله حالة بقاء فهم مضطرب مخالف للآية فانه قال
وانتم سكارى والواو للحال اذا ثبت انه مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها تثبت
بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في اعدامهما فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغير
ذلك ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق وهو احد قولي الشافعي وفي قوله الآخر لا يصح وهو قول
مالك والكرخي والطحاوي من اصحابنا ونقل ذلك عن عثمان رضي الله عنه كطلاق النائم وعتاقه
لان صحتها تتوقف على عقله النائم وقد سبق الجواب بالفرق بين ما هو آفة سماوية وبين غيرها ويصح
بيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير والصغيرة واقراضه واستقراضه لسائر تصرفاته
قولا وفعلا عندنا سواء شرب مكرها او طائعا بالـــ رحمه الله وانما ينعدم بالسكر
القصد دون العبارة حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امراته استحسانا
واذا اسلم يجب ان يصح اسلامه كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص
لزمه حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع وذلك لا يبطل بصريحه فيبطل بدليله
اثر واذا زنى في سكره حد اذا صحا واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او
يقوم عليه البينة واذا اقر بشيء من الحدود لم يحد به الا حد القذف يعني اذا كانت
عباراته صحيحة لا تجعل عدما لانها موجودة حسا وانما ينعدم به القصد الصحيح و
هو العزم على الشيء لان ذلك ينشا من نور العقل وقد احتجب العقل بغلبة السرور عليه فاذا
تكلم السكران بكلمة الكفر لم تبن امراته منه استحسانا لان الردة تبتني على القصد الصحيح
الى الاعتقاد وليس له ذلك فما حصل منه انما هو على لسانه دون قلبه فلا يجعل معتبرا في الحكم
فصار كالمنطوق به خطأ وقد قيل في وجه الاستحسان ان واحدا من كبار الصحابة سكر حين
كان الشرب مباحا فقال للنبي صلى الله عليه وسلم هل انتم الا عبيدي وعبيد آبائي ولم يجعل
ذلك منه كفرا وقد قرا سكران في عهده قل يا ايها الكافرون وترك كلمات النفي
منزل فيه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولم يجعل النبي صلى الله عليه وسلم كافرا
ورد بان كلا الامرين للسكر المحظور وقد كان السكر مباحا حين صدر ذلك لعدم الردة
واجيب بان السكر كان حراما في جميع الاديان وانما كان المباح هو الشرب الذي
لم يسكر ووجه القياس وهو قول ابي يوسف انه كالصاحي في عدم زوال العقل فيتسلى





امراته واذا اسلم السكران يجب ان يصح اسلامه لوجود ركنه ترجيحا لجانب الاسلام كاسلام المكره
فان قيل ينبغي ان لا يصح اسلامه لان دليل الرجوع وهو السكر مقارن له فيمنعه من الثبوت اجيب بان الرجوع
ردة والسكر دليلها وحقيقة الردة لا تمنع ثبوت صحته فكذا دليلها واذا اقر السكران بالقصاص او باشر
سببه لزمه حكمه واذا قذف محصنا او اقر بذلك لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع فان السكران
لا يستقر على كلام ... الاقرار بالقصاص لما فيه حق العبد ومباشرة سببها لا يبطل بصريح الرجوع فلا يبطل بدليله وكذا
ان لا يبطل اما مباشرة السبب فلانها امر محسوس معاين لا يقبل الرجوع واما الاقرار بهما فلانهما من
حقوق العباد فاذا قذف محصنا يحبس حتى يصحو ثم يحد للقذف ثم يحبس حتى يخف عليه الضرب
ثم يحد للسكر لان حد القذف فيه حق العبد فيقدم على حق الله تعالى المحض ولا يوالي بين الحدين لئلا يفضي
الى التلف واذا زنى في سكره وثبت حد اذا صحا لانه امر مشاهد لا مرد له والسكر لا يصلح شبهة دارئة
لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح للتخفيف لكن يؤخر الى الصحو لان الانزجار لا يحصل حالة
السكر واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر ثانيا او يقوم عليه البينة انه سكر طائعا
لما قلنا انه لا يثبت على كلامه والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه لايجاب حد الخمر لكونه محض حق الله
تعالى يقبل الرجوع واذا اقر بشيء من الحدود لم يحد به الا حد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
يصح في حق حد القذف وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر فيمنع من الثبوت لان الرجوع محتمل
من الوضع مالك رحمه الله وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل
العقل لكنه سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يعد عذرا وكذلك اذا كان مباحا مقيدا ونحو
ما يتلهى به في الاصل واذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا واما ما يحتمل الاعتقاد مثل الردة فانه
لا تثبت استحسانا لعدم ركنه لان السكر جعل عذرا وما يبتني على صحة العبارة فقد وجد ركنه و
السكر لا يصلح عذرا واما الحد فلانه بقاء جلية اذا صحا لما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر ولكنه
الآن من عادة السكران اختلاط الكلام بهو اصله ولا ابا له على الكلام الاول انهم اتفقوا
ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد وقد زاد عليه ابو حنيفة رحمه الله في حق الحد محتمل ان يكون حده
ان يغلب الهذيان على كلامه وبالاغالب واذا كان كذلك اقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما
يتعلق من اسباب الحدود وعمل في الاقرار الذي يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لم يحتمله وهو الاقرار بحد
القذف والقصاص لما ثبت بيان ان احكام الشرع لازمة له وعباراته صحيحة كلها
اشار الى دليل ما ذكر من الاحكام بقوله وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر
لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه كما ذكرنا في مطلع البحث فان كان سببه معصية كان شرب الخمر ونحوها
من الاشربة المحرمة لم يعد عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا يصلح سببا للتخفيف وكذا اذا كان
سببه مباحا مقيدا بعدم السكر وهو ما يتلهى به في الاصل وضعه كالمثلث ونبيذ الزبيب
المطبوخ المعتق ونحوها بعد قوله ما يتلهى به بيان التقييد لانه قبل الخروج الى التقييد
عن السكر ما يتلهى به لا يخبره فانه من القسم الذي يليه واذا كان سببه مباحا مطلقا غير مقيد
بالاحتراز عن السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب جعل عذرا لان هذه الاشربة لم تكن للتلهي

في الاصل بل هو للتغذي ولهذا لم يعتبروها في الحرمة لان تفتيش الطعام لا يؤثر في الحرمة وكذا افيون
السنذ لا يؤثر في الحرمة لانها توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كلبن الرماك
يصلح سبب للتخفيف كما مر وما يبتني على صحة العبارة كالطلاق والعتاق ونحو ذلك فقد جعل ركنه
والسكر لا يصلح عذرا مثل قوله لان السكر جعل عذرا جواب عما يقال قد جعل السكر المحظور عذرا
في الردة حتى منع صحتها فلم لا يجوز ان يجعل عذرا في غيرها فقال جعل في حقها العدم ركنها لان
السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتني على العبارة فان ركن التصرف يتحقق فيها صادرا من الاهل مضافا
الى المحل فوجب القول بصحتها واما الحدود فانها تقام عليه اذا صحا لما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر
ولا شبهة قوله الا ان عادة السكران استدراك من قوله فانها تقام عليه يعني ان السكر بعينه ليس بعذر
غير مانع من وجوب الحد بمباشرة السبب لكنه مانع من صحة الاقرار بسببه لان من عادة السكران اختلاط
اختلاط كلامه وهو الاصل في السكر وان السكران لا ثبات له على الكلام والمتوضح احاله الاختلاط فيه
بقوله الا ترى ان اصحابنا اتفقوا على ان السكر الذي يدرأ به الحد يعني اختلاط الكلام وقد زاد عليه
ابو حنيفة رحمه الله شرطا آخر في وجوب الحد وهو ان لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المراة اعتبارا للنهاية
في السبب الموجب للحد لانه اذا كان يميز بين الاشياء يكون مستعملا العقل من وجه فلا يكون ذلك نهاية
السكر وفي النقصان شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهات واذا كان الموجب للزيادة ما ذكرنا يحتمل
ان يكون حد السكر في غير الحد هو ان يخلط كلامه ويهذي غالبا كما هو مذهبهما فان من اختلاط كلامه
بالشراب يعد سكرانا ويحتمل ان يكون حد السكر في غير الحد هو ان يختلط كلامه عادة يؤيده قوله
تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون واذا كان كذلك اي اذا كان لازما
اختلاط الكلام هو الاصل في السكر وان السكران لا ثبات له على الكلام كان السكر دليل الرجوع فيقام
مقام حقيقة الرجوع فما عمل فيه حقيقة الرجوع عمل فيه دليله وما لا فلا وحقيقة لا تعمل فيما يتعلق
من اسباب الحد فكذا دليله ويعمل في الاقرار بالحد فكذا دليله ولم يعمل حقيقة الرجوع في الاقرار بحد
القذف والقصاص لما مر فكذا دليله قال ـــ رحمه الله فصل في الهزل وهو القسم
الثالث واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان
يراد بالشيء ما وضع له فصار الهزل بناء على اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة و
اختيار المباشرة فصار بمعنى خيار الشرط في البيع انه يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم
ولا يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب
هذا تفسير الهزل واثره وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يشترط ذكره
في نفس العقد بخلاف خيار الشرط قال القسم الثالث هو الهزل وتفسيره لغة
هو اللعب وشرعا هو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له والمراد بالوضع مطلقه ليتناول الوضع العقلي
واللغوي والشرعي لان الوضع تخصيص الشيء بالشيء والعقل خصص الكلام للدلالة على
المعنى بوجه [illegible] واللغة خصصته للدلالة عليه اما حقيقة او مجازا والشرع قد
خصص التصرف الشرعي لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير ما خصص له لغة وعقلا



وشرعا كما مر في الخطاب وبهذا ضبطه الشيخ بقوله وجعل المجاز قسما للمعنى بجميع انواعه من الهزل وهو بمعنى ما يقال
عن ابي حفص وان الهزل ما لا يراد به معنى وقيل الهزل ما لا يراد به معنى في الحقيقة والمجاز [illegible] يتعلق به وقيل اشتهر
الى كل لغة المجاز بقوله وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له على التفسير المذكور لئلا يستغني بالمجاز
فالمصحف وهذا جائز كلام الله تعالى حين الهزل هو ليس التعريف صادقا عليه واذا كان تفسيرهما
ذكرنا صار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به بالضرورة ولكن لا ينافي الرضا بالمباشرة واختيارها
لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضا فظهر بان الهزل [illegible] جميع التصرفات كخيار الشرط
فان الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدمهما في حق المباشرة السبب لان العقد
يوجد باختياره ورضاه وانما يعدم الاختيار والرضا لانه قد ينفك عن الرضا كما في باب المكره
هذا الفرق يعود الى تعليل الهزل واثره فلما شرط لصحته واعتباره في التصرفات فان يكون
مشروطا باللسان [illegible] ولا يكتفي بدلالة الحال وشرط ذكره في نفس العقد مشروطا
بخلاف خيار الشرط فانه ذكره في العقد شرطا وهذا لانه شرط ذكره في العقد لما تم المقصود وهو اثبات
الخيار التصحيحا وشرط الخيار لدفع الغبن ومنع الحكم عن الانعقاد بالسبب لا يحصل الا بان يكون متصلا
بالعقد قال ـــ رحمه الله والتلجئة كالهزل واذا كان كذلك لم يكن خللا في الاهلية ولا الوجوب
شيء من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب بحال لكنه لما كان اثره ما بينا وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم
في حق الرضا والاختيار ويجب تخريجها على هذا الحد [illegible] ان يدخل التلجئة والهزل فيها الا بحكم النص
او فيما يحتمله بهذا الوجه ووجه اخر ان يدخل على الاقرار بما ينفسخ اولا ووجه اخر ان يدخل فيما يبتني على الاعتقاد
وذلك وجهان الايمان والردة لكن كلام الشيخ كالصريح في الترادف بين الهزل والتلجئة بان الناس من فرق
بينهما بجعل الهزل اعم من التلجئة بناء على ما ذكر في المغرب ان التلجئة ما في الهزل خلاف حقيقي
من انها تكون عن اضطرار ولا تكون مقارنا والهزل لا يكون مضطرا اليه وقد لا يكون وقد يكون سابقا ومقارنا
والاظهر انهما سواء وفي المبسوط صورته ان يقول الرجل لغيره اني ابيع منك داري ولست ابيعها حقيقة
اتخوف فلان اي سلطان والجاء فلان [illegible] والمراد هذا المعنى وتبطل الهزل بمباشرة [illegible] لضرورة [illegible]
ونصب كالموضوع اليه مثل ان يقول لاخر ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك
ثم يبيع في الظاهر واذا كان كذلك اي اذا كان التلجئة في معنى الهزل والهزل لا ينافي الرضا بالمباشرة
واختيارها لم يكن منافيا للاهلية ولا للوجوب شيء من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب لعدم [illegible] الرضا
بالمباشرة واختيارها [illegible] اهلية قصدا الى محله لكن لما كان اثره [illegible] ينافي اختيار الحكم والرضا به
وجب النظر في الاحكام مع الهزل كيف ينقسم في حق الرضا والاختيار ويجب تخريجها على هذا الحد اي على اساسها
[illegible] كل الرضا والاختيار ورضا [illegible] كل حكم يتعلق بالسبب ولا شرط [illegible] الرضا والاختيار
[illegible] وما يتوقف ثبوته عليهما لا يثبت وتخريجها على هذا الاصل [illegible] وذلك لان المعاملة
والهزل اما ان يدخلا فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق [illegible] كالبيع والاجارة
[illegible] بطلا للاخبار [illegible] ووجه اخر ان يدخلا على الاقرار بما ينفسخ كالبيع والاجارة
او ما لا ينفسخ كالطلاق والعتاق ووجه اخر ان يدخلا فيما يبتني على الاعتقاد وذلك وجهان

لانه اما ان يكون على كلمة الموجب اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه اعتقادا احتقادا و
باطلة كالايمان والردة او فصار الجميع اربعة قال ــــــ رحمه الله فاما اذا دخل فيما يحتمل
النقض مثل البيع والاجارة وذلك على ثلثة اوجه اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه
وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتواضعا على الهزل ثم تتفقا على الاعراض او على البناء او على
ان لا يحضرهما شيء او يختلفا واما اذا تواضعا على الهزل باصله ثم اتفقا على البناء فان البيع منعقد
لما قلنا ان الهازل مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه فكان بمنزلة
شرط الخيار مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك لخيار المتبايعين معا
على اضافة الجزاء المذكور حتى باع عبدا على انه ما بالخيار ابدا فان نقضه احدهما انتقض و
ان اجازه جاز وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون مقدرا بالثلث والا لم يقع الملك
بهذا البيع وان اتصل به القبض لما فرغ عن بيان الوجوه اجمالا فصلها فقال الخ
فاما اذا دخل يعني الهزل فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة وحذف جواب اما وتقديره
فذلك كذا ثم قسم ذلك على ذلك الكلي على ثلثة اوجه هذا على تقدير ان يكون وذلك بالواو
وكما وقع في الكل النسخ فاما اذا كان بالفاء فلا حاجة الى تقدير وبيّن الوجوه بقوله اما ان
يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتواضعا على الهزل ثم
يتفقا على الاعراض او على البناء او ان لا يحضرهما شيء او يختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل باصله
مواقفا عليه ثم اتفق على البناء اي على انهما لم يرفعا ذلك وما يوجبا عنه ان البيع منعقد لما قلنا
ان الهازل مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه فكان بمنزلة خيار
الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ما لو كان
النفاذ في البيع يوجب اخرى حيث يوجب الملك عند القبض لان الهزل الحق بخيار الشرط وهو يمنع
ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى ان يمنع لخيار المتبايعين معا اي البائع والمشتري
فانه لا يثبت الملك لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال ملكه عما في يده فكذا الهزل لاتفاقهما
عليه صار بمنزلة اشتراط الخيار لهما وقوله على اضافة الجزاء المذكور متصل بقوله انعقد فاسدا كرجل
باع عبدا على انه بالخيار ابدا وعلى انهما بالخيار ابدا فان نقض العقد الى احدهما انتقض
لان لكل واحد ولاية النقض فينفرد به وان اجازه جاز لان البيع انما لم يفد الملك لعدم
اختيارهما الحكم وقد ارتفع ذلك المانع بالاجازة وان اجازه احدهما وسكت الاخر لم يجز
على صاحبه لانه لما كان خيار الشرط لهما كان المخير سقط الخيار وقد بقي خيار الاخر
فمنع للجواز فان اجاز بعده جاز البيع لارتفاع المانع وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون
وقت الاجازة مقدرا بالثلث حتى لو اجاز بعده لم يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه
في الثلث صح وبعده لم يصح لتقرر الفساد بمضي المدة ولهذا اي ولان الهزل بمنزلة
خيارهما لم يقع الملك بهذا البيع يعني البيع هازلا وان اتصل به القبض حتى لو اعتقه
المشتري بعده لم يعتق بخلاف المشتري من المكره فان عتقه بعد القبض صحيح لانه



يختار الحكم غير راض به لان الحكم يتعدى الكلام وانما اكره على الجد واضاف على كل حتى لو اكره على البيع بالجد فباعه
لم يجز اعتاق المشتري فيه ايضا قال ــــــ رحمه الله تعالى ودلالة هذه الجملة ان الهزل لا يؤثر في
النكاح بالسنة فعلم به انه لا ينافي الايجاب وانما دخل على الحكم واما اذا اتفقا على الاعراض فان البيع صحيح
وقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة لان حقيقة العقد تحتمل الفسخ فالمواضعة اولى وان
تبايعا على المواضعة فسد العقد بالاتفاق لانهما قصدا الفساد وحققا البناء عليه وان اتفقا على ان لا
يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فان العقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله في الحالين وجعل
ابو حنيفة رحمه الله صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك اذا اختلفا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا سكتا فالعقد
على انهما لم يحضرهما شيء فان العقد باطل وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء فاعتبر المواضعة واوجب العمل
بها الا ان يوجد النقض مما ينقضها الكل كذا حكى محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله قوله في كتاب الاقرار
لكنه قال وقال ابو حنيفة رحمه الله فيما اعلم وقول ابي يوسف رحمه الله فيما اعلم ليس بشك في الرواية لان من مذهب
ابي يوسف رحمه الله ان من قال لفلان على الف درهم فيما اعلم انه لازم ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد
عند القاضي اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم يثبت الاختلاف والصحيح هو الاول
وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف رحمه الله لا بقول ابي حنيفة رحمه الله لكن اي الدليل على ان الهزل
لا ينافي الاهلية ولا الاختيار والرضا بمباشرة السبب ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة وهي قوله
عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فعلم بعدم تأثيره فيه انه لا ينافي البيع
اذ لو كان منافيا لذلك لما صح النكاح وانما اثره في الحكم كما مر واما اذا اتفقا على الاعراض عن المواضعة
فالبيع صحيح لازم لان المواضعة ليست بلازمة فترتفع بما قصدا من الجد وذلك لان حقيقة العقد
لما احتملت الفسخ فان العقد بعد العقد ناسخ الاول فالعقد بعد المواضعة التي هي دونه اولى فقد
بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة وان اتفقا على البناء على المواضعة فسد العقد بالاتفاق لانهما قصدا
الفساد وحققا البناء عليه وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض اختلف
علماؤنا رحمهم الله تعالى في ذلك فابو حنيفة رحمه الله صحح العقد في الحالين وجعل صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك
اذا اختلفا وابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قالا اذا سكتا واتفقا على انه لم يحضرهما شيء فان العقد باطل
اي فاسد وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء فاعتبرا المواضعة وجعلا العمل بها واجبا الا اذا وجد النص
على ما ينقض المواضعة وهو اتفاقهما على الاعراض كذلك اي كما ذكرنا من صحة العقد في الحالين حكى محمد عن
ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله تعالى وقوله في كتاب الاقرار لكنه اي ابا يوسف قال وقال ابو حنيفة رحمه الله
فيما اعلم وليس لفظه فيما اعلم في رواية ابي يوسف رحمه الله شكا منه في الرواية لان من مذهبه ان من
قال لفلان علي الف درهم فيما اعلم لزم فكان فيما اعلم بمنزلة قوله فيما استيقن فكان بمنزلة
نفسه موكدا للاقرار لا مبطلا له فكذلك ههنا يكون قوله فيما اعلم تاكيدا للرواية لا تشكيكا وكان
الاختلاف ثابتا في المسئلتين ومن المشايخ من اعتبر قول ابي يوسف رحمه الله فيما اعلم بقول
الشاهد عند القاضي اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم فانه باطل بالاتفاق لانه كان
للتشكيك كقوله فيما احسب او اظن لان الرواية عن الخبر كالشهادة عليه فلم يثبت الاختلاف بين

ابي حنيفة وصاحبيه لان ما هو روي لم يثبت بالشك والاصل هو الموافقة لم يثبت الاختلاف بالشك فيكون في مسئلة
في المسئلتين بالاتفاق والصحيح انه للتحقيق لا للتشكيك حتى يكون الاختلاف ثابتا لان الصدر المعلى
روى عن ابي حنيفة رحمهما الله مطلقا ان البيع جائز وبما قلنا اختير قوله فيما اعلم بمسئلة الاقرار اولى في
اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار اخبار محض ولم يشترط لصحته زيادة تاكيد والرواية مثله
ملحق به واما الشهادة فيتضمن معنى الالزام ويشترط فيها زيادة تاكيد فكان قول الشاهد فيما اعلم
موهما للشك في نفس الشهادة وللقائل ان يقول احتاجت الشهادة الى زيادة تاكيد وقد وجد ما يصلح
لذلك وهو قوله فيما اعلم الى اليقين حمل عليه واما الاقرار فلم يحتج الى ذلك فكان للشك ويمكن ان يجاب
عنه بان هذا في جانب الشهادة تشكيك في المتفق عليه فلا يكون مسموعا واذا كان في الشهادة كذلك
لا يكون في الاقرار كذلك فرقا بين الالزامي وغيره وقول الشيخ وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف رحمه الله
لا بقول ابي حنيفة رحمه الله رد لما زعم بعض المشايخ انه ملحق بجواب ابي حنيفة رحمه الله لا بكلام ابي يوسف
ومن مذهب ابي حنيفة ان قوله فيما اعلم يوجب الشك في جميع المواضع فلا يثبت الاختلاف وعرض الشيخ
اثباته فقال انه ملحق برواية ابي يوسف ويجب ان هذا اللفظ لا يوجب الشك في الرواية فيكون الاختلاف
ثابتا قال ______ رحمه الله قال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر جد لان
الهزل غير متصل به نصا لتناوله بالتحقيق من المواضعة وهي اعتبار العادة وهو تحقيق المواضعة
ما امكن الا ترى انها اسبق للاربع وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى الآخر ناسخ واما اذا اتفقا على الجد في
العقد لكنهما تواضعا على البيع بالعين على ان احدهما هزل وتلجئة فان اتفقا على الاعراض كان الثمن
العين وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة
رحمه الله وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل لما ذكرنا في الاصل واما اذا اتفقا
على البناء على المواضعة فان الثمن الالفان عند ابي حنيفة رحمه الله لانهما جدا في العقد والعمل بالمواضعة
بجعله شرطا فاسدا فيفسد البيع وكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف لمعنى
تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك المواضعة وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله
في هذا الفصل في روايته فيما اعلم كما في الفصل الاول واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك تلجئة
واما الثمن كذا كذا درهما فان البيع جائز على كل حال ههنا ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى بين هذا وبين
الهزل في القدر وقالا لان العمل بالمواضعة ممكن ثمة لان البيع يصح باحد الالفين والهزل بالالف الآخر
شرط لا طالب له فلا يفسد البيع فاما ههنا فان العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير
ممكن لان البيع لا يصح بغير الثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى ولما فرغ من بيان الاختلاف
شرع في بيان دليل كل من الفريقين فقال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر
جد والجد اولى بالتحقيق من المواضعة تماما فالعقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر اولى
من المواضعة اما الاول فلان الهزل غير متصل بالعقد نصا فانه لم يذكر في العقد واما الثاني فلان
الجد اصل في المواضعة وكذا رضيه اما اصالة الجد فظاهر فان الاصل في العقد الصحة واللزوم
والشغل بمعارض الفاسد وهن المواضعة فالظاهر وهي غير لازمة فان لاحدهما نقضه فاعرض

ه

احدهما





احدهما لا باعراضهما فيبطل الهزل ويبقى اصل العقد صحيحا وابو يوسف ومحمد رحمهما الله اعتبرا العادة فان العادة
جرت على ان التواضع انما هو للبناء عليه صونا للمال عن المتغلب لو لم يجعل بناء عليهما كان استعمالهما الهزل
له استعمالا للعقد فكان الظاهر شاهدا لمدعي البناء فلو سلم ان الظاهر في العقود الصحة عارضه
هذا الظاهر والترجيح للسابق فانه السبق من اسبابه والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الآخر ناسخ
للاول يعني به اذا لم يتصل ما يوجب تغييره نصا كان للاول يحتمل الابطال والعمل بالثاني عمل على مقتضى
الشرع والعقل فلا يمكن حمله على صحة مع وجود المغير هذا اذا هزلا في اصل العقد فاما اذا اتفقا
على الجد فيه لكنهما تواضعا بالبيع بالعين على ان احدهما هزل وتلجئة فان اتفقا على الاعراض كان الثمن العين
وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رحمه الله فيكون
البيع منعقدا بالعين وهو اصح الروايتين عنه وفي رواية ينعقد البيع بينهما بالالف والالف الذي هزلا به
باطل وبقولهما فانهما جعلا العمل بالمواضعة وهو قولهما فانهما جعلا العمل بالمواضعة واجبا والالف الذي
هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل من الجانبين وهو ان عنده للاصل هو الجد وعندهما المواضعة واما اذا
اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الالفان عنده في اصح الروايتين عنه وعندهما ينعقد البيع
بالالف وهو رواية محمد رحمه الله في الاصل عن ابي حنيفة رحمه الله لانهما قصدا التسمية بذكر احد الالفين
ولا حاجة في تصحيح العقد الى تسمية الالف الذي هزلا به وكان ذكره والسكوت عنه سواء كان النكاح
على ما سمي ولابي حنيفة رحمه الله انهما جدا في اصل العقد وتواضعا في البدل فاما ان يعمل بالجد
في اصل العقد فيصح او بالمواضعة في البدل فيفسد لان قبول الالف الذي لم يدخل في العقد شرط فاسد كما
لو جمع بين حر وعبد في بيعهما تلك المواضعة اي المواضعة في اصل العقد اذا اتفقا على البناء فان العمل بها
واجب بالاتفاق لانه ليس لها معارض يمنع عن العمل بها كالجد في اصل العقد ههنا فان قيل قبول الالف
الزائد شرط لا مطالب له فلا يكون مفسدا واجيب بانه شرط على خلاف مقتضى العقد الشرعي فانه يوجب
تفريق الصفقة لانه عبارة عن تفريق احد بدلي العقد والنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط وعن
تفريق الصفقة وفيه نظر لان الشرط المخالف للعقد الشرعي هو ما ينتفع به احد المتعاقدين او المعقود
عليه وليس بشيء من ذلك بموجود ولان تفريق احد البدلين مفسد والالف الزائد ليس من البدل
في شيء وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله في هذا الفصل اعني الهزل في قدر البدل في روايته فيما اعلم كما
في الفصل الاول وهو الهزل باصل العقد لكن المعلى روى عن ابي حنيفة رحمه الله مطلقا بلا قيد فيحمل قوله
فيما اعلم على التحقيق دون التشكيك واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك تلجئة وانما
الثمن الف درهم مثلا فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال يعني سواء اتفقا على البناء او على
الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض لان البيع لا يصح بلا بدل وهما قصدا
الجد في اصل العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد بما سمياه من البدل لانه موجود ومذكور
والمعدوم لا معارضه واحتاج ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى الفرق بين هذا اي الهزل في جنس البدل
وبين الهزل في القدر حيث صححوا العقد هنا بالمسمى ولغو المواضعة فقالا لان العمل بالمواضعة
ومع المواضعة على صحة اصل العقد والمواضعة على الهزل في المقدار ممكن ثمة بان يجعل العقد

فسد ما لف وان كان المسمى الفين لاشتمالها على الالف والهزل مال الفين حتى كان شرطا لا طالب له لانهما وان ذكراه
لا طالب له اصلا لاتفاقهما على انه هزل وليس بغيرها والمطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد
لا يفسد العقد به كما لو اشترى جارية على ان يعلفها كل يوم كذا اشار في السعيد وهذا جواب على
كلام ابي حنيفة رحمه الله فاما هاهنا يعني في الهزل في الجنس فان العمل بالمواضعة في صحة العقد
مع المواضعة في الهزل غير ممكن لان البيع يقع بلا ثمن والبيع بلا ثمن لا يصح اما الثاني فظاهر
واما الاول فلان الدنانير لم يصح ثمنا لكونهما هازلين فيها والدراهم غير مذكورة عند العقد
فيبقى البيع بلا ثمن بخلاف القدر لانهما ذكرا عند العقد الفين الف ثمن والف العقد جاز لانهما
وفي ذكر الالفين ذكر الالف فيبقى العقد بالالف واذا لم يصح العمل بالمواضعتين جميعا فلا بد من
اعمال احدهما والعمل بالمواضعة في العقد بان يقع العقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن
تبع والعمل بالمواضعة في العقد بدون التسمية لا يصح فينعقد البيع على الدنانير المسماة لا على
الدراهم قال ______ رحمه الله واما ما لا يحتمل الفسخ فثلثة انواع ما لا مال فيه وما
كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا اما الذي لا مال فيه فهو الطلاق والعتاق والعفو عن
القصاص واليمين والنذر وذلك كله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم
هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الا يرى انه لا يحتمل خيار الشرط لذلك ما لا يحتمل الفسخ الا بعد
ثبوته فلثلثة انواع ما لا مال فيه وما كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا والخط مستقل اما
الذي لا مال فيه اي لا شئ فيه بلا ذكر شرط فهو الطلاق وصورته ان يتواضع الزوج والزوجة
على ان يطلقها علانية ولا يكون في ذلك وقوع طلاق وكذلك صورة العتاق ان يتواضع المولى مع عبده
وهكذا العفو عن القصاص واليمين وكذلك جاز ان يتواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق الطلاق
والعتاق بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل
لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان قيل
هذا كله ثبت على القياس في النص والمنصوص امور معدودة فالزيادة على ذلك قياس في غير معقول
المعنى وهو باطل فالجواب ان المنصوص عليه هو المذكور في الكتاب وفي العفو عن القصاص
والنذر فلحق به بالدلالة لا بالقياس ووجهه ان النذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر
وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه احياء كالاعتاق وقيل
لانه شبه الطلاق من حيث انه اذا عفى عن بعض الدم اذا سقط كل القصاص كما انه اذا طلق
بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة وقيل لانه شبه النذر من حيث انه تبرع ابتداء والنذر
نظير اليمين المنصوص عليه والمشابه للمشابه مشابه وهذا ضعيف لانتقاضه بالشبه من حيث انها
تبرع ابتداء فيشبه النذر الى اخره قوله ولان الهازل مختار للسبب الا انه معقول وجه
ان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه لما تقدم فيكون السبب موجودا في هذه الاشياء المذكورة
دون الحكم لكن حكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالفسخ والاقالة ولا التراخي بشرط الخيار فعند تحقق

لانه شبه الطلاق





السبب يتحقق الحكم فيبطل الهزل ونوقض بان الطلاق المضاف سبب للحال وقد تراخى حكمه واجيب
بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس كذلك بل هو سبب ولهذا لا يستند حكمه الى وقت
الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بالشرط قال ______ رحمه الله واما الذي يكون المال فيه تبعا

النوع الثاني وهو الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى ثلثة اوجه لانه اما ان يهزلا باصله او بقدر
البدل او بجنسه والهزل باصله باطل والعقد صحيح لما رويناه واما الهزل بقدر البدل فيه بان يقول
الرجل لها اني اريد ان اتزوجك او لوليها اريد ان اتزوج فلانة بالف والمهر في العلانية الفين
فاجيب الى ذلك فعلى الوجوه الاربعة المذكورة فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء
فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله لان البيع بالشرط الفاسد وهو ذكر احد الفين على
وجه الهزل يفسد والنكاح مثله لا يفسد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فاصح روايتي
الصاحبين عن ابي حنيفة رحمهم الله تعالى فيه فروى محمد عنه ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع في هاتين الصورتين
فانه ينعقد بالفين عنده وهذا لان المهر تابع في النكاح شرع لاظهار خطر المحل لا مقصودا ولهذا يصح
بلا ذكره ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره وانما المقصود الاصلي فيه ثبوت الحل لحصول التناسل فلا
يجعل مقصودا لصحة التسمية بان يرجح جانب الجد على الهزل والا لزم ان يكون ما ليس بمقصود مقصودا
هذا خلف وبيان ذلك ان اصل النكاح صحيح بلا شبهة لعدم تاثير الهزل فيه لعدم افتقاره الى ذكره
المهر فلو اعتبرت صحة التسمية وجعل المهر الفين لكان ذلك لاجل المهر لصحة اصل العقد بدونه فجعل
ذلك مقصودا والغرض خلافه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود بالصحة لانه احد ركنيه ولهذا لا ينعقد
البيع بدونه وجهالته كالمبيع بفساد المبيع وجهالته ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان مقصودا
وجب تصحيحه بترجيح جانب الجد اذا امكن فان قيل هذا مناقض لما تقدم ان الثمن وصف والوصف
تابع اجيب بان تبعيته بالنسبة الى المبيع في محلية البيع ولكنه مقصود بالنسبة الى البائع لانه
من اركانه فان قيل المهر مقصود بالنسبة الى المرأة فالجواب ان المقصود به وعدمها انما هي
باعتبار الشرع والشرع شرع البيع للاسترباح ولم يكن ذلك الا بالبدلين واما النكاح فانما شرع

لاجل التوالد والتناسل ولا احتياج الى المال وان المال لا خطر له في المحل كما مر وروى ابو يوسف عنه ان المهر
الثاني وان التسمية في الصحيح مثل ابتداء البيع في ان التسمية في النكاح لا تثبت الا قصدا ونصا وكذلك
الجهالة الفاحشة تمنع صحتها كما في البيع والهزل يؤثر فيها كما يؤثر في ابتداء البيع يعني فيما هو
هزلا باصل البيع واتفقا على انه لم يحضرهما شيء واختلفا فعند ابي حنيفة رحمه الله الحمل على صحة الايجاب اولى من
العمل بصحة المواضعة فوجب الحكم بالصحة على الالف وذكرنا مع هذا ايضا في الهزل وهذا اصح لان فيه اهدار الهزل
واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام فاما اذا تواضعا على الالف في العلانية وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا
على الاعراض فالمهر هو المسمى وان اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد
ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا على كونه صداقا ليس مذكورا في العقد والمسمى لا يثبت بلا تسمية فلم يثبت
واحد منهما وصار كالتزوج بلا مهر وفي ذلك يجب مهر المثل بخلاف البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض
عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة فاما النكاح فانه يصح بلا تسمية فامكن اعتبار المواضعة ويؤثر في
فساد التسمية وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا ففي رواية محمد يجب مهر المثل لان المهر تابع
يجب العمل بالهزل لئلا يصير مقصودا بالصحة ولا حاجة للنكاح الى الصحة كما مر واذا وجب العمل بالهزل
بطلت التسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة يجب المسمى لبطلان المواضعة كما في البيع لان
في الصحة مثل ابتداء البيع الى اخره وعلى هذا يجب مهر المثل اجماعا في رواية محمد رحمهم الله تعالى على انه
قال رحمه الله واما الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد فانه كذلك على هذه الاوجه ايضا فان هزلا باصله واتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب
الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندنا قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص محمد عن ابي حنيفة رحمه الله
في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق
ويجب المال الا ان عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لكنه غير
مقدر بالثلث في هذا بخلاف البيع اقول القسم الثالث وهو الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع
والعتق على مال والصلح عن دم العمد فهو ايضا على هذه الوجوه وانما كان المال في هذا القسم
مقصودا لانه لا يجب فيه بلا ذكر فكان شرطه فيه فعلم انه فيه مقصود في الطلاق والعتاق و
الصلح عن دم العمد لم يذكر فيها المال فهي من القسم الاول واذا ذكر وشرط صار من القسم الثالث فان
هزلا باصل العقد بان طلق امراته على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال
هازلا او صالح عن دم العمد هازلا فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال
لازم من غير ذكر خلاف فيه وهذا الجواب عندنا يعني في قول ابي يوسف ومحمد فاما
عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة
رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة
فيقع الطلاق ويجب المال فالحاصل في الخلع ان الزوج لو قال لامرأته خالعتك على الف على
انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلث بطل الطلاق وان اجازت





الطلاق في الثلث اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وعندهما الطلاق والالف لازم
بالكل وهذا لان الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يحتمل شرط الخيار في جانب الزوج لانه تصرف يمين في جانبه
كانه قال لها ان قبلت هذا المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين
فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل فلا يختلف الحال بالبناء والاعراض
والاختلاف والسكوت ولابي حنيفة رحمه الله ان جانبها شبه البيع لانه تمليك مال بعوض ولهذا لو بدأت
وجب قبل قبول الزوج يصح الرجوع ولو قامت عن مجلسها قبل قبوله بطل كما في البيع وانما جعل كل شرطا
في حق الزوج فاما في نفسه فتمليك مال وجعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لآخر ان بعت هذا العبد بكذا
فهذا الحر حر انه حلف معلق بالمعارضة فلم يمنع كونه معارضة عن ان يكون لليمين فكذا هذا واذا
كان كذلك يثبت فيه الخيار ثم لما بطل المعقود بالرد بحكم الخيار بطل كونه شرطا لانه كونه شرطا بهذا الوصف
وهو انه تمليك مال واذا عمل فيه عمل فيه الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل كذا في
جامع الشيخ وهو المراد بقوله لما عرف تمامه في الموضع الذي نص عليه فهو كذلك هذا اي مثل الخيار
الهزل لكنه غير مقدر بالثلث في الخلع وامثاله عنده بخلاف البيع لان الشرط في الخلع جاز وفاق القياس
اذ الطلاق اسقاط وتعليق الاسقاط بالشرط جائز اما في البيع فعلى خلاف القياس لانه في الاثبات
لكنه ثبت فيه مقدرا بالثلث نصا فيجب اعتبار هذه المدة فيبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلث
وعلى هذا لا يبطل خيارها في الخلع بمضي الثلث لان الهزل بمنزلة الخيار مؤبدا فكان لها خيار ما وراء
الثلث كالثلث فكان لها ولانه المقصود لا يثبت عند ابي حنيفة رحمه الله وقيل ينبغي ان يكون
الخيار مقدرا بالثلث في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانب من عليه المال باعتبار المعاوضة لا باعتبار معنى
الطلاق فيكون مقدرا بالثلث كما في البيع واجيب عنه بان المال وان كان مقصودا فيه بالنظر الى
العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو المقصود في العقد كما ان الثمن تابع في البيع بالنظر الى
المقصود فيلزم لا يتقدر بالثلث قال رحمه الله وان هزلا بالكل لكنهما اعرضا عن المواضعة
وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه جعل ذلك مؤثرا في اصل الطلاق وعندهما هو جائز ولا يعتد بالاختلاف وان سكتا ولم يحضرهما شيء
فهو جائز لازم بالاجماع واما اذا تواضعا على الهزل في بعض البدل فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق
واقع والمال كله لازم لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يتعلق
باختيارها لان الطلاق يتعلق بكل البدل وقد تعلق بعضه بالشرط وان اتفقا على الاعراض
لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند
ابي حنيفة رضي الله عنه لانه حمل ذلك على الجد وجعل كذلك في المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا ولذلك
ان اختلفا اقول يعني اذا هزلا باصل التصرف والبدل جميعا لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق
ووجب المال بالاجماع اما عندهما فظاهر اذ الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فكذلك
لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رضي
الله عنه فيلزم التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق بالمنع عن الوقوع في باب

للخلع كالشرط ... عند اضافتها الى البيع بعقد فقول من يدعي الاعراض عنده ترجيحا للجد الذي هو الاصل في الكلام
فكذا هنا ... عندهما المنصوص جائز لازم ولا يلزم احد الجد الجواز الاصطلاحي والمال لازم ولا يعتبر
خلاف المتعاقدين في الاعراض والبناء لان الهزل لا يؤثر عندهما في اصل التصرف ولا في المال على
تقدير اتفاقهما على البناء فعند الاختلاف اولى وان سكتا ولم يحضرهما شيء فالتصرف جائز اي ماض لازم
ووقع الطلاق ولزم المال بالاجماع لبطلان الهزل حينئذ وترجيح الجد عنده واما اذا تواضعا على
الهزل في بعض البدل بان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع لان الهزل لا يؤثر عندهما مع انهما
جادان في اصل التصرف والمال كله لازم لان الهزل وان كان يؤثر في المال لكنه ثابت في ضمن الخلع تبعا
فلا يؤثر فيه ايضا اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة التي ثبتت في ضمن الرهن فلها حكم القسم فان
قيل هذا مناقض لصدر الكلام فان الكلام فيما يكون المال فيه مقصودا فكيف يمكن ان يجعل تبعا
قلنا سلمنا انه تبع فلا نسلم عدم تأثير الهزل فيه فان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه اجيب
بانه مقصود بالنظر الى العاقد فاما في حق الثبوت فهو تابع للطلاق لانه بمنزلة الشرط والشروط
اتباع ولذا يصلح العفو اليه في الطلاق على مال والخلع على بدل العتق على بدل بعد [illegible] حكمه
الاخذ فلا يؤثر فيه الهزل اما في النكاح وان كان غير مقصود لكنه بدل لازم حتى لا يمكن نفيه
ويثبت بدون الشرط وجميع النفي صريحا فكان اقوى من ساير الابدال فاخذ حكم الاصالة من هذا الوجه فيؤثر
الهزل فيه كما في ساير الاموال وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب على الاصل الذي ذكرنا له في خيار الشرط ان يتعلق
الطلاق باختيارها وكذا [illegible] الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد لان الطلاق يتعلق بكل البدل وبعض
البدل قد يتعلق بالشرط وهو اختيار المرأة فيتعلق الطلاق ليتعلق باختيارها لكنه لا يتبعض
فيتعلق الكل بالاختيار فلانه يتعلق بما علق به الزوج للوقوع بالكل وقد تعلق بجميع البدل حتى ذكر
الاتفاق [illegible] لا يؤثر في جانبه بخلاف الشرط لكونه [illegible] في جانبه [illegible] لا يؤثر في الثمن فكان الجد
والجد والهزل [illegible] واما الثالثة فلان المرأة لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين
والهزل [illegible] قبولها [illegible] في الحال ويتعلق قبولها الالف الآخر [illegible] اعراضها
عن الهزل [illegible] فيتعلق الطلاق باختيارها البعض حتى يتم البدل المعلق به فان اختارت
[illegible] وقعت والا فلا كما لو قال لها انت طالق على الف [illegible] احدهما [illegible] كلتيهما
فانه لو قبل [illegible] جانبها بالبيع [illegible] وقوع الطلاق في الحال بجميع البدل فانه يفسد بجميع المسمى حيث
بانها [illegible] البيع بتمام المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة على ما بينا فاما الخلع فلا يفسد بالشروط الفاسدة
فامكن العمل بالمواضعة والعمل بها [illegible] ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال كما مر وان اتفقا
على الاعراض لزم الطلاق والمال كله [illegible] وان اتفقا على انه لم يحضرهما [illegible] وقع الطلاق ووجب
المال كله عند ابي حنيفة رحمه الله لانه [illegible] على الجد [illegible] اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما
قلنا ان الهزل لا يؤثر عندهما وان اختلفا فكذلك وقع الطلاق ووجب المال عندهما لما ذكرنا لهما
من ان الاختلاف لا يفيد وعنده القول لمن يدعي الاعراض قال رحمه الله واما اذا هزلا
باصل المال فذكرا الدنانير بالجيد وغرضهما الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما في هذا كله





حال وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا واما عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب ووقع الطلاق وان اختلفا
فالقول قول من يدعي الاعراض وكذلك هذا في نظيره واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب
المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فيبطل الشفعة وبعد الطلب والاشهاد فالتسليم باطل لانه
من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم [illegible] يعني اذا هزلا بجنس المال [illegible] فذكر
الدنانير بالجيد وغرضها الدراهم فعندهما المسمى هو الواجب سواء اتفقا على البناء او على الاعراض
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المال عندهما فصار المسمى
بمنزلة ما لا يحتمل الفسخ تبعا للاصل واما عند ابي حنيفة رحمه الله ففيه التفصيل فان اتفقا على الاعراض وجب
المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى في العقد فصار كانه يعقد الدنانير
ولم يقبل [illegible] فيتوقف على القبول كما في شرط الخيار وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع
الطلاق وان اختلفا فالقول لمن يدعي الاعراض اعتبارا للجد كما مر وذكر في المبسوط ان الطلاق
واقع ووجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وكذلك اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم و
التفريع في نظائره من العتاق على مال والصلح عن دم العمد قوله واما تسليم الشفعة اعلم ان طلب الشفعة على ثلثة اوجه
طلب المواثبة وهو طلبها كما علم بالبيع حتى لو سكت ولم يطلب على الفور سقط وطلب التقرير والاشهاد وهو
ان ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع او على المشتري ان كان المبيع في يده او عند العقار على
طلبها وبه يستقر حتى لا يبطل بالتاخير في ظاهر الرواية وطلب التملك فاذا سلم الشفعة هازلا قبل طلب
المواثبة بطلت لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا وانها تبطل بالسكوت بعد العلم بالبيع فكذا
بالسكوت حكما وبعد الطلب والاشهاد تسليم الشفعة باطل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى
لو سلمها بعد الاشهاد والتقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم لان تسليمها في معنى التجارة لانه اعتياض
استيفاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملكه الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة رحمه الله
كما يملكان البيع او شراء له فيبطل التسليم بالخيار فكذا بالهزل وبقي الشفعة وكذلك اي مثل تسليم الشفعة
ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابراه هازلا لا يصح ويبقى الدين لانه لو ابراه بالخيار لم
يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر فيه الخيار وهذا لان
الخيار انما يثبت في العقود اللازمة ولهذا لا يثبت في المضاربات والوكالات والشركات وليس
هنا عقد قال رحمه الله واما القسم الثاني وهو الاقرار فان الهزل يبطله سواء كان
اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمل لانه يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به فصار ذلك كله
من جنس ما يحتمل النقض الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا فكذلك يبطل
بالهزل يعني [illegible] لا يحتمل الاجازة لان مع القسم الثاني من الاقسام الاربعة المذكورة في هذا الفصل هو
الاقرار سواء كان مما يحتمل الفسخ او مما لا يحتمله مثل ان يتواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس
بالالف درهم ولم يكن بينهما بيع حقيقة ثم قال البائع بعتك هذا العبد امس بالف وقال الآخر صدقت
فليس ذلك ببيع وكذلك لو فعلا مثل ذلك فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق لان الاقرار يعتمد صحة

المخبر به ولا صحة لهما لان الهزل يدل على عدمه فصار الاقرار بما لا يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله في حق من
ما يحتمل النقض بقوله الآتي اي الاقرار حيث ان الجميع يحتمل المخبر به فيوقف الهزل الكل او يبطل صحيحا
الشيخ صيرورة الكل حتى ما يحتمل النقض بقوله الآتي ان الاقرار خبر محتمل متردد بين الصدق والكذب
والاكراه دليل على كذبه يكذبهما يقوم بالهزل لانه دليل على كونه كاذبا فيبطل بطلانا لا يحتمل الاجازة
يلحق بشيء منفعل يحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا للشيء اصلا لكونه كاذبا والمجاز
لا يصير صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع والاجارة هازلا لانه انشاء يحتمل انعقاده اهليه
المتكلم وصحة عبارته وقد تحققنا وهو يحتمل للصحة والفساد فينعقد موقوفا على الاجازة
قال المصنف رحمه الله تعالى واما القسم الثالث فان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين
الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض والتكلم بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق
فصار مرتدا بعينه لا بما هزل به الا ان اثرها سواء بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره عليه بخلاف
مسئلتنا هذه واما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يحكم بايمانه كالمكره
لا نقابل الايمان لا يحتمل حكم الهزل والتراخي لان القسم الثالث ما يرجع الى الاعتقاد وهو وجهان
كلمة الهزل بالردة والهزل بالاسلام اما الاول فكقوله الصنم اله فانه يكفر لا بما هزل به وهو هذا القول
لكن بعين الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن
معتقدا لما يدل عليه بكلامه والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى قل
ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فجعلنا الهازل بالردة مرتدا
بعين الهزل لا باعتقاد ما هزل به وانما صاروا الى هذا الاستخراج وان كان اثرهما في ازالة الايمان
واثبات الكفر سواء لان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يتبدل بوجود الهزل وانه ينافي الرضا بالحكم وذلك
يقتضي ان لا يكون الهازل بالردة كافرا كما في حالة الاكراه والسكر فعدلوا الى نفس الهزل لانه راض به مختار
وهو استخفاف بالدين وهو كفر بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره عليه لانه يجري على لسانه
اضطرارا ودفعا للشر عن نفسه غير راض بالسبب والحكم جميعا واما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام
وتبرأ عن دينه هازلا لا يجب ان يحكم بايمانه في احكام كالمكره لان بكلمة بالاسلام بمنزلة انشاء لا يحتمل
الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكمه متراخيا عنه ولا ان يرتد اسلامه بسبب كما يرد
المبيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل حتى لو رجع لا
يقتل ولكن يحبس حتى يعود اليه قال المصنف رحمه الله والقسم الرابع وهو السفه السفه
هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وان كان اصله مشروعا و
السرف والتبذير لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع الا ان الاسراف حرام كالاسراف
من الطعام والشراب لكن لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من الاحكام ولا يوجب وضع الخطاب بحال
واجمعوا انه يمنع منه ماله في اول ما يبلغ بالنص قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم علق
الايتاء بايناس الرشد قال تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله
اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه فاذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة حدث ضرب

من الرشد



من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة فيحط المنع لانه اما عقوبة واما حكم لا يعقل معناه فيتعلق بعين
النص فاذا دخله شبهة او صار الشرط في حكم الوجود بوجه وجب جزاؤه قال في القسم الرابع من العوارض المكتسبة
هو السفه وهو في اللغة عبارة عن الخفة يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي اصطلاح
الفقهاء هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل مع قيامه فقوله هو العمل
بخلاف موجب الشرع ليشمل ارتكاب جميع المحظورات فقوله من وجه لا خراج جميع ما سواه وتخصيص
التعريف به ونبذ الى المال واتلافه على خلاف مقتضى الشرع وذلك لما ذكر ان اصل هذا العمل هو السرف
والتبذير مشروع لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع الا ان الاسراف كانه يريد به مجاوزة قدر الحاجة
حرام فصار على خلاف موجب الشرع من وجه وقوله واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل كل واحد يجوز ان يكون كل
تعريفا آخر للسفه عندي يجوز ما بالمفرد فان اتباع الهوى بيانا للسبب السفه فان تابعهم الهوى بحمل العمل
على خلاف مقتضى الشرع وخلاف دلالة العقل كذلك فان العقل يقتضي ان لا يضيع الرجل ما ينفعه فيما يضره
ويجوز ان يكون كل احد منهما تعريفا آخر للسفه عندي يجوزه بالمفرد فان اتباع الهوى هو العمل على خلاف
مقتضى الشرع وخلاف دلالة العقل ايضا هو العمل على خلاف مقتضى الشرع فيما نحن فيه وهو تبذير المال
لا مطلقا لم الشرع فيه والاسراف فهما كانا شيئا واحدا او هو التبذير كما ذكر في بعض الشروح ففي كلام الشيخ
ابهام فانه جعله مشروعا فجعله حراما وان كانا متغايرين فلم يعهد الاسراف في كتب اللغة لغير التبذير
كالتفسير للسرف مع عطفه عليه فال الامر الى اتحاد المعنى وتنحل عنه الشبهة بان يقال الشيخ اراد
من السرف والتبذير اصل المعنى وهو ان يكون على مقدار الحاجة ولا نزاع في مشروعيته ولا في
الاصطلاحات ومن الاسراف المجاوزة وفسره بقوله كالاسراف من الطعام والشراب او السفه
لا يوجب خللا في الاهلية لعدم اخلاله بالقدرة لا ظاهرا ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله فلا يمنع
شيئا من الاحكام ولا يوجب وضع الخطاب بحال فيبقى اهلا لتحمل امانة الله تعالى وحقوقه وحقوق
العباد ايضا لان حقوق الله تعالى اعظم فانه لا يتحمل الا بما هو كامل الحال الا ترى ان الصبي اهل
للتصرفات التي هي حقوق العباد وليس باهل لايجاب حقوق الله تعالى واذا تحمل الاعظم فلان يتحمل
الاضعف اولى سواء منع منه المال او لا حجر عليه او لا ثم العلماء اجمعوا على ان السفيه يمنع منه ماله في اول بلوغه
وسند اجماعهم قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموال المبذرين الذين ينفقون اموالهم فيما
يضرهم في الدنيا والآخرة واضاف الاموال الى الاولياء لانهم يقومون عليها ويتصرفون فيها وقد اضاف
الشيء الى الشيء بادنى ملابسة والنكتة في ذلك ان الملك يستلزم التصرف الشرعي واللازم منتف عنهم
على ما نحن فيه فكذا ملزومه ونهاهم عن ايتائهم الاموال اليهم فصاروا ممنوعين عن ذلك ثم علق الايتاء
ثانيا بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا وامرهم بدفعها اليه عند وجوده بقوله فادفعوا
اليهم اموالهم فالدفع عند وجود الرشد واجب واما عدمه عند عدمه فمختلف فيه قال ابو حنيفة
رحمه الله عدم الوضع عند عدمه كان مقدرا بخمس وعشرين سنة فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس
منه الرشد دفع اليه المال وقالا هو موقوف لا يدفع اليه ما لم يؤنس منه رشد لان الله علق الايتاء
بايناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يؤنس منه رشد عند البلوغ لا يدفع اليه

الثالث بهذا النص فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين لان السفه يستحكم بطول المدة ولابي حنيفة رحمه الله
الى بطلان القياس ان اول البلوغ قد لا يفارقه السفه وهذا ظاهر فاما اذا امتد الزمان وظهرت الخبرة
والتجربة فلا نسلم ان السفه يستحكم بل يحدث ضرب من الرشد بالتجربة لا محالة واذا حصل ذلك حصل الشرط
لان الشرط رشد نكرة والرشد النكرة يتحقق بادنى ما ينطلق عليه كما في الشروط المنكرة واذا حصل
الشرط سقط المنع فان قيل هذا انما يصح ان لو كان التنوين للتحقير او التقليل ولم لا يجوز
ان يكون للتهويل والتعظيم لانه مطلق كما في قوله تعالى فاذنوا بحرب من الله اجاب الشيخ بقوله لانه
عقوبة حتى لا يصح ان يكون لخلاف التحقير او التقليل لان منع المال لا يخلو (اما) ان يكون بطريق العقوبة واما
ان يكون حكما لا يعقل معناه فان كان الاول كان مما يسقط بالشبهات فاذا دخله شبهة لحصول الشرط
من وجه وهو اصابة ضرب من الرشد بالتجربة سقط وان كان الثاني يتعلق بالمنصوص عليه ولا يصح
تعديته الى غيره لكونه غير معقول المعنى والمنصوص عليه رشد منكر فاذا صار حكم الوجود بوجه لوجود
دليله وهو استغراق مدة التجربة جزاؤه وهو الوقوع لان اعتبار الكمال فيه التفاوت الفاحش
يفضي الى الحرج وبعده لم يتعين قدر معين فيعتبر الادنى كما في اعتبار العقل للخطاب فان قيل
هذا النقض غير حاصر لجواز ان يكون المنع نظرا له فالجواب ان السفه لا يجوز ان يكون سببا للنظر
كما سيجيء وعدم الشرط ليس علة لعدم المشروط غايته ما في الباب ان الحكم عند عدمه يبقى على عدمه
الاصلي ما لم يثبت دليل الوجود وقد ثبت ذلك بقوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا
اي مخافة ان يكبروا فيلزمكم الدفع اليهم فان فيه اشارة الى ان المنع لبقاء اثر الصبا وبقاء اثره
كبقاء عينه في المنع واثره قد ينقطع في مضي زمان يصيرون كبارا فينقطع عنهم رجاء التاديب
فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس منه رشد انقطع منه الرجاء لانه يتوهم ان يصير جدا في هذا
المدة لان ادنى مدة الاحتلام اثنتا عشرة سنة ثم يولد له في ستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثنتي عشرة سنة ويولد له
في ستة اشهر فيصير جدا في خمس وعشرين سنة وذلك اعتداد الغالب الكبير فيدفع اليه المال قال رحمه
الله واختلفوا في وجوب النظر للسفيه فقال ابو حنيفة رحمه الله لما كان السفه مكابرة وتركا لما هو الواجب
عن علم ومعرفة لم يجز ان يكون سببا للنظر الا يرى انه في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب
نظرا بل كان مؤكدا لازما وقد يحبس عقوبة ولا يوضع عنه الخطاب ولا يبطل ذلك عبارته ولا يعطل عليه
اسباب الحدود والعقوبات وقال ابو يوسف ومحمد النظر واجب حقا للمسلمين وحقا له لدينه لا لسفهه
الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا والاخرة وان اصر عليها وقاساه بمنع المال وقال
ابو حنيفة رحمه الله النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن اذا لم يتضمن
ضررا فوقه وههنا يتضمن ضررا فوقه وهو هدر اهليته والحاقه بالصبيان والمجانين و
البهائم بخلاف منع المال لما قلنا انه غير معقول ولانه عقوبة لا يحتمل المقايسة ولان اليد نعمة الادمي
نعمة زائدة واللسان والاهلية نعمة اصلية فيبطل القياس لابطال الاعلى بالنعمتين باعتبار ادناهما
ثم لما اختلف العلماء في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرف واثبات الولاية للغير عليه صونا
عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله بعدم جوازه فضلا عن الوجوب لان السفه





السفه لما كان مكابرة وتركا لما هو الواجب من مقتضى الشرع عن علم بتكلفه للاموال المحرمة شرعا من معرفته بحرمته
التصرفات السفيه لم يجز ان يكون سببا للنظر اذ لو جاز كونه سببا لذلك لكان باغنى ذلك بما هو احق بالنظر
اولى والالزم باطل فالملزوم مثله الا يرى انه في تقصيره حقوق الله تعالى مجانة لم يوضع عنه الخطاب نظرا
بل كان موكدا لازما حتى يجب عليه ما يتركها وقد يحبس عقوبة في حقوق العباد ولا يوضع عنه ولا يبطل في ذلك اي
مما ذكرنا من حقوق الشرع وحقوق العباد عبارته حتى صح طلاقه وعتاقه ونكاحه ونذره ويمينه وصح اقراره
بما يوجب الحدود ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات حتى لو سرق او زنى او شرب الخمر او قتل عمدا
يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص والحدود والقصاص يندرئ بالشبهات فلو كان السفه بعد البلوغ سببا
للنظر كان اعتباره فيما يندرئ بالشبهات اولى لان الضرر في هذا الحكم بنفسه والمال تبع للنفس واذا لم يعتبر
في دفع الضرر عن نفسه ففي دفع الضرر عن ماله اولى وعورض بان الحجر لو وجب نظرا للمسلم عن المعصية والو
وجب لكنه هو حسن فالحجر حسن واجيب بانه حسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما اذا تضمن فلا كالامر بالمعروف حسن
اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما اذا تضمن بان خيف على المسلم الوقوع في الكفر او الاصرار على المعصية
لا يكون حسنا والحجر قد تضمن ذلك وهو ابطال قوله الذي به كان الادمي فلا يكون حسنا واذا لم يحجر عليه
صح تصرفاته لصدورها عن اهلها مضافا الى محلها عن ولاية منع عن ذلك وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحجر
عليه بالسفه عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل كالبيع والاجارة لان الحجر نظر واجب اما الاول
فلانه يحصل به النفع الدنيا والاخرة واما الثاني فلما قال الشيخ للمسلمين وحقا له لدينه لا لسفهه اما الاول
فلان ضرر السفيه يعود الى عامة المسلمين فانه لما افنى ماله صار عيالا على الناس واستحق النفقة في بيت المال
والحجر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس واما الثاني
فلانه وان كان عاصيا يستحق النظر باعتبار اصل دينه وليس شرعية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا باعتبار
النظر لدين المسلمين وقوله لا لسفهه اشارة الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله انه جناية منه فلا يصلح
سببا للنظر وعما قال الشافعي رحمه الله انه جناية فيستحق الحجر بطريق العقوبة فقال لا لم يكن ذلك باعتبار جنايته
وسفهه بل باعتبار ان المسلم يستحق النظر في عامة احواله وعند السفه يظهر الحاجة الى وجوب النظر
واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة مشروع في الدنيا حتى كان العفو عن القصاص مندوبا
اليه قال الله تعالى فمن عفا واصلح فاجره على الله وفي الاخرة وان مات مصرا على الكبيرة حتى جاز ان يدخله الله تعالى
الجنة بفضله بلا عقوبة عند اهل السنة خلافا للمعتزلة ويؤيد هذا قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها الى
قوله فليملل وليه بالعدل فانه نص على اثبات الولاية عليه ولا يتصور ذلك الا بالحجر واثبتا ذلك ايضا بالقياس على
منع المال فانه منصوص عليه بقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم والجامع النظر فان منع المال انما هو بطريق
النظر صونا لماله فكذا الحجر لان المنع غير مقصود لعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل الابقاء ما لم يقطع لسانه
عن التصرفات لانه لا يفيد منع المال شيئا بل فيه زيادة كلفة على الولي بحفظ ماله الى ان يتلفه بتصرفه وانما
اختص بالمال ولم يثبت في النكاح والطلاق والعتاق لان المحجور عليه بالسفه في التصرفات كالهازل
فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وذلك لان الهازل يخرج كلامه لا على نهج كلام العقلاء لقصد
اللعب لا لنقصان في عقله والسفيه يخرج كلامه في التصرفات على غير نهج العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل

لا النقصان في عقله واجاب ابو حنيفة رحمه الله عن ذلك لعدم المطابقة بين الدليل والمدلول فان المدلول حجر
الحجر والدليل يدل على ... فان العفو عن صاحب الكبيرة في الذنب والاثم جائز لا واجب ولئن سلمنا انه
واجب لكن انما يحسن جزاؤه اذا لم يتضمن ضررا فوقه وقد تضمن ضررا فوق ذلك وهو ... اهليته
والحاقه بالصبيان والمجانين والبهائم بخلاف منع المال فانه ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يمكن تعديته
الى الحجر ولئن سلمنا ان المنع معقول المعنى فلا نسلم جواز التعدية لانه ثابت بطريق العقوبة والثابت
بطريق العقوبة لا يمكن تعديته بمنع المال لا يمكن تعديته الى منع اللسان اما الاول فهو مذهب بعض مشايخنا
لان سببه الجناية وهي مكابرة العقل واتباع الهوى ومنع المال يصلح جزاء لكونه ... يجعل جزاء
العقوبة لا يقال لو كان منع المال عقوبة لفوض الى الحكام والائمة بالحال فان الاولياء هم المخاطبون بذكر لا
الاية لانها عقوبة تعزير وتاديب فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير الاب ... والعبد اما
الثاني فلان القياس لا يجري في العقوبات ولئن سلم ان منع المال معلول بالنظر لا للعقوبة فلا
نسلم ايضا جواز قياس الحجر عليه والالحاق بالدلالة واما الثاني فلعدم المساواة واما الاول فلان شرط
القياس ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نسلم وجود هذا الشرط فيما
نحن فيه لان اليد للادمي نعمة زائدة ... ابطال نعم زائدة واللسان والاهلية نعمة اصلية فان
في ابطالها ابطالا والحاقا للانسان بالبهائم لان الانسان يمتاز عن البهائم بالبيان فالقياس يفضي الى
ابطال اعلى النعمتين باعتبار ادناها ولا يخفى ان الاعلى لا يكون نظير الادنى ولا مساواة بينهما ايضا فيكون
باطلا والجواب عن الاية ان المراد بالسفيه على ما قيل هو الصبي الغافل وبالضعيف الصبي الصغير
وبالذي لا يستطيع ان يمل المجنون ولئن سلم ان يكون المراد ما ذكرتم فالمراد من الولي صاحب الحق
لا ولي السفيه ومن قولهم لا فائدة في المنع مع اطلاق التصرف انه ممنوع فان السفيه يتلف ماله عادة في نفقات
لا تتم الا بالقبض كالضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ
هذه التصرفات فيحصل المقصود بالمنع لا بالحجر قال ... رحمه الله وقالا هذه الامور
صار حقا للعبد رفقا به فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين وان لم يكن
للمسلمين حق في عين المال وهذا قياس ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله فيمن يتصرف في خالص ملكه بما يضر
جيرانه انه يمنع عنه قال الشيخ ... اجاب عما قال ابو حنيفة رحمه الله بقوله وقالا هذه الامور يعني
اليد واللسان والاهلية صار حقا للعبد رفقا به ليستعد بها فاذا ادى الى الضرر وجب
الرد لدفع الضرر عن المسلمين وقد وقع في بعض النسخ بالواو ولدفع الضرر عن المسلمين فان كانت
النسخة بغير واو فالكلام فاسد لاحتياجه الى جواب لان المحذور انما هو بلزوم الخلف فانه قال هذه
الامور صار حقا للعبد رفقا به فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لئلا يكون ما فرض رفقا ضررا
وان كانت بالواو كان قوله ولدفع الضرر دليلا آخر وكان الكلام مستقيما وقوله وان لم يكن
للمسلمين حق في عين المال اي مال السفيه اشارة الى الجواب عما يقال لا نسلم ان في تصرفه الضرر لما
للمسلمين لانه يتصرف في خالص ملكه لا حق لاحد فيه فلا يجب الحجر فانه رد ذلك وجعله نظير قياس
ما روي عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر جيرانه كاتخاذه طاحونا للاجرة ونصب



ونصب منوال الاستئجار الا ترى ان للجيران ان يمنعوا اذا تضرروا بذلك والجواب عن الخلف
ان هذه الامور صارت حقا للعبد رفقا به في ابقاء اهليته وتمييزه عن البهائم فاذا الحجر صارت
نقمة لا رفق ولزم الخلف وعن الثاني بان ضرره ان كان كونه عيالا على بيت المال او بان يتلف
فان ذلك ليس بحجر اذ الحجر لا يمنع ان يتصدق العاقل الرشيد او يهب جميع المال جائز بلا خلاف مع لزوم
ما ذكرتم وان كان غيره فلا بد من البيان لينظر في صحته وسقمه قال ... رحمه الله فصار
الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر وانما يجب ان ينظر له بما فيه نظر له ابدا فلا يلحق بالصبي خاصة و
بالمريض ولا بالمكره لكن يجب اثبات النظر باعلى ما امكن اعتبارا بما هو مذكور في المبسوط ش
هذا بيان حاصل ما ذكر قبله وتمهيد لذكر ما ياتي بعده فان الحجر عندهما لما صار شرعا بطريق النظر وجب
ان ينظر اليه بما فيه توفير النظر عليه فلا يلحق باصل خاص كالمريض وكالمكره بل يجب اثبات النظر باعلى
ما امكن اعتباره فتارة يلحق بالمريض كما اذا اعتق عبده فانه ينفذ عتقه لان السفه كالهزل لا يمنع ولكنه
يسعى في قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجر بمعنى النظر فيكون كحجر المريض لغرمائه وورثته وهناك وجب
السعاية لغرمائه في كل القيمة وللورثة في ثلثيها اذا لم يكن عليه دين ردا للعتق بقدر الامكان
فكذا هذا ولو اشترى ابنه المعروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الابن حين قبضه ويجعل في هذا الحكم
بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه ثم يسعى في قيمته للبائع ولا يكون للبائع في مال
المشتري شيء من ذلك لانه وان ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من
الضرر عليه فيكون هذا الحكم ملحقا بالصبي وله نظائر غير هذه مذكورة في المبسوط قال ... رحمه
الله وهو انواع عندهما حجر بسبب السفه مطلقا وذلك يثبت عند محمد رحمه الله بنفس السفه اذا حدث بعد البلوغ
او بلغ كذلك وقال ابو يوسف رحمه الله لا بد من حكم القاضي لان باب النظر الى القاضي والنوع الثاني اذا امتنع
المديون عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله والعروض والعقار في ذلك سواء وذلك ضرب
حجر والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ امواله ببيع او اقرار فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء
الغرماء والرجل غير سفيه فان ذلك واجب ليعلم ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون
من اسباب النظر فلا لانه معزول عن العقل ... الحجر بسبب النظر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
انواع الاول الحجر بسبب السفه مطلقا يعني سواء اصليا بان بلغ سفيها او عارضا بان حدث بعد البلوغ
وهذا الحجر يثبت عند محمد رحمه الله بنفس السفه اصليا كان او عارضا ولا يحتاج الى حجر القاضي لان الدليل الدال
على ثبوت الحجر لم يفصل بينهما ولان دلالته على السفه في ثبوت الحجر كدلالته على الجنون والعته والصغر
والرق والحجر يثبت فيها بنفسها بلا قضاء فكذا في السفه وقال ابو يوسف [illegible] رحمه الله لا بد لثبوت
الحجر في الوجهين من حكم القاضي لانه بمعنى النظر وباب النظر الى القاضي اما الاول فلانه متردد بين
الضرر والنظر ففي ابقاء الملك نظر وفي اهدار قوله ضرر فلا يترجح احد الجانبين الا بالقضاء
بخلاف الجنون والصغر والرق واما الثاني فظاهر فعلى هذا لو ادرك سفيها ... يرفع
امره الى القاضي حتى باع شيئا او اقر او تصدق بشيء او وهب صح الجميع عند ابي يوسف رحمه
الله خلافا لمحمد رحمه الله والثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله

والعروض والعقار في ذلك سواء عندهما وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يبيع إلا أحد النقدين بالآخر استحسانا
وذلك ضرب حجر لما روي أن معاذا رضي الله تعالى عنه قد ركبته ديون فباع النبي صلى الله عليه وسلم ماله وقسم بين غرمائه
بالحصص ولأن بيع ماله لقضاء الدين مستحق عليه بدليل أنه يحبس إذا امتنع عنه وهو مما يجري فيه
النيابة فإذا امتنع عن إيفاء حق مستحق يجري فيه النيابة فإن القاضي ينوب منابه كالذمي إذا أسلم عبده (المسلم)
فأبى أن يبيعه باعه القاضي والعنين بعد مدة إذا أبى الفرقة وأبو حنيفة رحمه الله يقول قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم
بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض وبيع ماله بغير إذنه ليس كذلك وإن المستحق عليه قضاء
الدين وبيع ماله غير متعين لذلك لأنه لو تعلق ذلك بالمال لجاز حبسه واللازم باطل فإنه يجوز حبسه بالاتفاق
فالملزوم مثله بيان الملازمة أن في حبسه ضررا للمديون وللغرماء بتأخير حقهم فلا معنى للمصير إليه بلا حاجة
بخلاف عبد الذمي إذا أسلم فإنه يستحق إخراجه عن ملكه فيستحق عليه بيعه فينوب القاضي منابه وكذلك في حق
العنين لأنه تحقق عجزه عن الإمساك بالمعروف فاستحق عليه التسريح بالإحسان بعينه وهذا قياس مبادلة النقدين
بالآخر ولكنهم استحسنوا الجواز لكونهما جنسا واحدا معنى ولهذا انضم أحدهما إلى الآخر في الزكوة ولو كان ماله
من جنس الدين صورة كان للقاضي قضاء دينه فكذا إذا كان من جنسه معنى فإن قيل لو كانت المجانسة
المعنوية كالمجانسة الصورية لكان لرب الدين ولاية الأخذ بلا قضاء كما لو ظفر بجنس حقه فالجواب أن الحال
محتمل أولى من أحدهما فبالنظر إلى عدم المجانسة صورة لم ينفرد بأخذه وبالنظر إلى المجانسة معنى
للقاضي أن يقضي به دينه وقوله القلب ورق لا يلتفت إليه ولأن تكون العدم دليل العدم والوجد
دليل الوجود وتأويل حديث معاذ رضي الله عنه أن النبي عليه السلام باع ماله بسؤاله تبركا ليحصل له بركة النبي
صلى الله عليه وسلم وهذا لأن عندهما يأمر القاضي المديون ببيع ماله فإن أبى يبيع القاضي ولا يظن بمعاذ أن
يأمره النبي صلى الله عليه وسلم ببيع ماله فيأبى حتى يبيع عليه بغير رضاه والثالث أن يخاف على المديون أن يلجئ
أمواله ببيع أو إقرار فيطلب الغرماء حجره يحجر عليه عندهما على أن لا يصح تصرفه إلا مع هؤلاء الغرماء وعند
أبي حنيفة رحمه الله لا يحجر عليه وهذا الحجر لا يثبت عندهما إلا بالقضاء بالاتفاق لأن هذا الحجر لأجل النظر للغرماء
فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم إلا بالقضاء والحجر للسفيه للنظر له وهو غير موقوف على طلب أحد فيثبت حكمه بلا
قضاء قوله والرجل غير سفيه متعلق بالنوعين الأخيرين وقوله فإن ذلك واجب أي كون الرجل غير سفيه
النظر فإن الحجر جاز عندهما في هاتين الصورتين مع فرض عدم السفه لكنه أي لكن السفه ليس بسبب من أسباب
المنع من الولاية أي أنه يوجب الحجر نظرا للغير فإن الولي إذا امتنع عن تزويج المرأة عند خطبة الكفء حتى
فوقها تزوجها القاضي ويصير الولي محجورا ساقط الولاية في هذا العقد حتى لم يكن له ولاية إبطاله
نظرا لها إلا أن يكون العضل الذي هو ظلم من أسباب النظر والجواب عن ذلك فلا حر قال
رحمه الله قال القسم الخامس وهو السفر السفر هو الخروج المديد وأدناه ثلاثة أيام ولياليها على
ما عرف وإنه لا ينافي شيئا من الأهلية ولا يمنع شيئا من الأحكام لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقا
لأنه من أسباب المشقة لا محالة بخلاف المرض لأنه متنوع على ما قلنا واختلفوا في أثره في الصلوات فكان
عندنا سببا للوضع أصلا حتى أن ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وقال الشافعي رحمه الله رخصة



القسم الخامس من العوارض المكتسبة السفر وهو في اللغة عبارة عن قطع المسافة وفي الشرع عن الخروج المديد
على قصد المسير ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الإبل ومشي الأقدام على ما عرف في كتب الفقه وأن السفر لا ينافي
شيئا من الأهلية أي لا يخل بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب شيء من الأحكام كالصلوة وغيرها
لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء حصل به مشقة بالفعل أو لا لأنه من أسباب المشقة غالبا لا محالة
حتى لو تلذذ بتخطيه موضع إلى مكان لحقه مشقة فاعتبر نفسه سببا للترخص وأقيم مقام المشقة بخلاف المرض
حيث لا يتعلق الرخصة بنفسه لأنه متنوع إلى ما يضر به الصوم وإلى ما لا يضر فلهذا تعلق الترخص بالمرض
الذي يحصل المشقة بازدياد المرض وقد تقدم ذلك واختلفوا في أثره في حق الصلوات فعندنا هو سبب للوضع
أي لإسقاط الشطر من ذوات الأربع يعني لا يبقى الإكمال مشروعا أصلا حتى أن ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل
الزيادة عليه وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة كما قيل في حق الصوم وقد ذكرنا
ما يلقى في بيان تحقيق هذا المقام في باب الشروط ولكن نحتاج ههنا إلى متابعة الشيخ قال ولنا على ما
قلنا دليلان ظاهران يعني من النص والمعقول ودليلان خفيان يعني منهما أيضا أما الأولان يعني الظاهرين
فأحدهما أن القصر أصل والإكمال زيادة والأصل لا يحتمل المزيد إلا بالنص أما الأول فلما قالت عائشة
رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فأقرت في السفر وزيدت في الحضر وأما الثاني فلأن
المقدرات الشرعية لا تحتمل الزيادة إلا بالنص والنص في حالة الإقامة لا السفر والثاني أنا وجدنا أو
الفضل على ركعتين إذا أداه المسافر أثيب عليه وإن تركه لا يعاقب عليه وهذا هو حد النوافل لكنه
هل يقوم مقام ركعتي الظهر أو العصر إذا صلى اختلف فيه الرواية والظاهر أنه مكروه عرفت ذلك في الفقه
ولقائل أن يقول هذان الوجهان يدلان على أن الركعتين عزيمة والقصر رخصة وأما الوجهان
الخفيان فأحدهما أنه رخصة إسقاط لأن ذلك حق وضع عنا مثل وضع الإصر والأغلال ومثله إسقاط
لهذه رخصة إسقاط أما الأول فلما قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله تعالى ما لنا نقصر وقد أمنا

فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال انه عليه
السلام سماه صدقة والصدقة مما لا يحتمل التمليك ولا مالية فيها اسقاط محض لا يحتمل الرد اما تسميته صدقة فظاهر
واما انه حق لا يحتمل التمليك ولا مالية فيه فكذلك واما ان التصدق عليه اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا بينه
بقوله ارايت عفو الله تعالى عن الاثم وهبته العتق عن الانداد يحتمل الرد ثم شنع بقوله هذا امر يعرفه
بيداهة العقول فان قيل ذلك اذا كان ممن تفترض طاعته اسقاطها كالعفو عن القصاص ممن هو
مفترض الطاعة اولى فان قيل هذا الحديث مشترك الالزام لانه سماه صدقة وامر بالقبول فيتوقف
الترخص على القبول فالتمسك به لا يفيد شيئا فالجواب ان الشيخ قد اشار الى ذلك بقوله اسقاط محض لا يحتمل
الرد فلا يتوقف على القبول الا ترى انه اثبات يحتمل التمليك من الله تعالى كالارث لا يحتمل الرد فاسقاط
حق لا يحتمله اولى ان لا يحتمله بخلاف الصوم لان النص اوجب تاخيره بالسفر لا اسقاطه فبقي فرضا فصح
اداؤه وثبت انه رخصة تاخير وترفيه وفي الصلوة رخصة اسقاط وفسخ فانعدم اداؤه والثاني
ان العبودية تنافي المشية المطلقة والاختيار الكامل لو ثبت الاختيار بين القصر والاكمال لكان اختيارا
في وضع الشرع وهو الاختيار الكامل اما الاول فلما ذكره الشيخ بقوله وانا ذكر من صفات البارى جل جلاله
وانما للعبد اختيار ما يرتفق به والله تعالى بالاختيار المطلق اي الكامل يفعل ما يشاء بلا رفق يعود اليه
ولا حق يلزمه واستوضح الشيخ ذلك بقوله الا ترى ان الحالف اذا حنث في اليمين خير بين انواع الكفارة
لرفق يختاره واما الثاني فلما بين بقوله لانه لا رفق له بل الرفق في اليسر متعين في القصر من كل وجه فاذا لم
يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية ولما كان التخيير بين القصر والاكمال ربوبية ولا شيء من
الربوبية بعبودية فلا شيء من التخيير بينهما بعبودية لعدم ان اثبات الخيار على وجه يؤدي الى جعل العبد
ربوبية غلط ظاهر وخطا بين قال رحمه الله الا ترى ان المدبر اذا جنى جناية لم يخير مولاه بين
قيمته وهي الف درهم وبين الدية وهي عشرة الاف درهم وكذلك اذا جنى عبده ثم اعتقه وهو لا يعلم
بجنايته غرم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار وكذلك المكاتب في جناياته واذا كان كذلك علم
ان الاختيار للرفق في اختيار الكثير على القليل والجنس واحد وتخييره في جناية العبد بين اسلام رقبته و
قيمته الف درهم وبين الفداء بعشرة الاف لان ذلك قد يفيد رفقا وفي مسئلتنا لا رفق في اختيار
الكثير فيبقى اختياره مطلقا مشيئة وهو ربوبية وذلك باطل فان قيل فيه فضل ثواب قلنا ليس كذلك
فان الثواب الاخير في حسن الطاعة لا في الطول والقصر الا ترى ان الظهر للمقيم لا يزيد على الجمعة ثوابا وظهر
العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذلك هذا على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الاخرة
هذا توضيح ثان لقوله انما للعبد اختيار ما يرتفق فان المدبر اذا جنى جناية لم يخير مولاه
بين قيمته وهو الف درهم مثلا وبين الدية وهي عشرة الاف درهم لاتحاد الجنس فان المقصود
في المدبر هو المالية وكذلك في المستسعى الذي يعتق فانه يلزمه في الاولى القيمة وفي الثانية الاقل من الارش
ومن القيمة واذا كان الاقل متعينا علم ان الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الكثير على القليل
والحال ان الجنس واحد وهو احتراز عن التخيير بين الجمعة والظهر للعبد الماذون فانهما متغايران وقوله
وتخييره معطوف على قوله لم يخير مولاه مما يدل ايضا على الاختيار للرفق فان تخيير المولى في جناية العبد بين



اختيار كل رقبته وقيمته الف درهم وبين الفداء بعشرة الاف لما ذكرنا لان المقصود من العبد
قد لا يكون المالية واما في مسئلتنا فلا رفق في اختيار الكثير على القليل فيبقى اختياره مطلقا مشيئة وذلك
ربوبية فان قيل الاتمام علامة الوقوف على الكثير فيه فضل ثواب اجاب الشيخ بان لا فضل في الثواب فان
الثواب يبنى الى حسن الطاعة لا الى الطول والقصر وفي التركيب ضعف فان العطف بلا لايجابهما والا
على ما عرف والتوضيح ذلك بقوله الا ترى ان الظهر للمقيم لا يزيد على الجمعة ثوابا وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذا
هذا في حق المسافر واكماله ولئن سلم فضل الثواب لكن لا يصح بناء حكم الاختيار وهو حكم الدنيا على حكم
الاخرة لان الاختيار بناؤه على ما يتعلق به في الدنيا من لزوم او براءة بلا اداء كما في الاختيار في انواع الكفارة فانه
مبنى على اليسر الحاصل في الاختيار لا في الثواب قال رحمه الله وهذا بخلاف الصوم في السفر
لانه يخير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه فالصوم في السفر يتضمن يسر موافقة
المسلمين وذلك يسر بلا شبهة ويتضمن عسر الحكم السفر والتاخير الى حالة الاقامة يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد
ويسرا من وجه وهو الاستمتاع بحال الاقامة فصلح التخيير لطلب الرفق بين وجهين مختلفين فكان ذلك عبودية
لا ربوبية وانما ثبت هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو الاداء فظهر في قضائه و
اما ما اتصل به فلا ولما كان السفر من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قلنا ان المسافر اذا نوى
الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدا له ان يفطر حل له لانه سبب ضروري
للمشقة وهذا موضع لها ولكنه اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة في الكفارة واذا اصبح مقيما
وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض فاذا افطر لم يلزمه الكفارة عندنا فاذا
افطر ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب وهذا سماوي قال التخيير
في الصلوة على خلاف التخيير في الصوم في السفر فانه يخير بين وجهين يتضمن كل واحد منهما يسرا من وجه وعسرا
من وجه كما تقدم في باب العزيمة والرخصة فصلح التخيير لطلب الرفق بين وجهين مختلفين وكان ذلك عبودية لا ربوبية
وهذا الحكم وهو قصر الصلوة في السفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو المتصل بالاداء والجزء المتعين
من الوقت حتى ظهر اثر السفر في اصل الوجوب وهو الاداء فظهر في قضائه لانه خلفه والحاصل انه اذا فاتته صلوة
في السفر قضاها في السفر والحضر ركعتين ولو فاتته في الحضر قضاها في السفر والحضر اربعا واما اذا لم يتصل
السفر بسبب الوجوب فلا يثبت القصر هذا لان مقارنة المانع للمثبت شرط ابطاله العمل فاذا تاخر ثبت الحكم
وتحقق فلا يرتفع لان السفر مانع لا رافع ولما كان السفر من الامور التي تتعلق باختيار العبد وكسبه
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مثلا لامكان دفع الضرورة بالامتناع عن السفر وقيل معناه انه بعد ما تحقق
لا يوجب ضرورة لازمة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم بلا كلفة ولحوق افة
قلنا ان المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر وقيد بقوله شرع
فيه لانه اذا نوى من الليل قبل الفجر يباح له الافطار ولكن عزم على الصوم الفطر ثم رجع قبل الصبح يباح له
الاكل ولا يلزمه القضاء بخلاف المريض اذا تكلف الصوم يتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له الافطار لانه
لان المرض سبب ضروري لوجود مشقة لازمة اذا لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص ولو لم لا يمكن
لا يمكن دفعه وليس عمله لكونه امرا سماويا وهذا فلا يؤثر في اباحة نقض الصوم الذي شرع فيه

فان لحوق جمعه المشقة فهو قادر على ازالتها بالامتناع عن السفر لكونه من الامور المختارة ولكنه اذا
افطر يعني لم يحل له الفطر لكنه اذا افطر لم يلزمه الكفارة لانها تندرئ بالشبهات والسفر مبيح له
في الجملة فصورته تورث شبهة وان لم يوجب اباحة واذا اصبح الرجل مقيما صائما على الصوم ثم سافر لم يحل
له الفطر بخلاف ما اذا عزم على الصوم صحيحا ثم مرض فانه يحل له الافطار واذا افطر هذا المسافر
لم يلزمه الكفارة لقيام الشبهة المسقطة لها واما اذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا
افطر ثم مرض فانه يسقط عنه الكفارة وهذا كله مبني على ما قلنا ان السفر مكتسب من الامور المختارة
والمرض سماوي لا اختيار له فيه فاذا وجد في اخر النهار دل انه استحق الصوم لا الاباحة للافطار وزوال ذلك
الاستحقاق لا يتجزى فصار كانه ابيح من اوله كالحيض فانه يعدم الصوم من اوله ويصير شبهة في
سقوط الكفارة بخلاف السفر فانه اذا وجد في اخر النهار لا يبيح الافطار فلا يزيل الاستحقاق قبل السبب
المبيح كيف يعمل في المعدوم واجيب بان الصوم لو كان باقيا واجبا لمرض اباحة حقيقة من اول النهار
واذا كان معدوما اوجب شبهة ويجوز ان يقال ازالة للاستحقاق من بعض حال لا يتجزى ان الكل
فصار وكان الصوم كله لم يكن مستحق عليه فلا تجب الكفارة بنقضه قال رحمه الله والحكم
السفر يثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان لم يتم السفر علة بعد لما عرفنا

الرخص المتعلقة بالسفر تثبت بنفس الخروج وكان القياس ان لا تثبت الا بعد تمام السفر لان الحكم لا يثبت
قبل تمام لكن ترك القياس بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يترخص بخروج وعلي
رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا هذا
الخص صلينا ركعتين وفي هذا تحقيق الرخصة في حق جميع المسافرين فانها لو توقفت على تمام
السفر لما ترخص الا من قصد مسيرة الثلث من اوله السفر اللازم باطل لعموم الحكم في جميع والمتوضح
ثم اعلم انه يشترط لتمام السفر بقوله الا ترى انه لو نوى رجوعه الى ترك السفر بان بدا له ان يرجع قبل تمامه
صار مقيما وجب عليه الاتمام ولم يشترط لا تكمل محل الاقامة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا





للعارض وهو السفر لا ابتداء علة للاقامة فصار كان السفر لم يكن وكان مقيما كما كان فلم يشترط محل الاقامة
واذا صار بمضيه ايام حتى تمت علة السفر ثم نوى المقام في غير مواضع المقام لم يصح لان هذا رفعه
المقام على تاويل التوصل ابتداء ايجاب اي اثبات اقامة بعد تمام السفر لا نقضه فلا يصلح لانه
في غير محله وهو المفازة ونحوها واذا اتصف بهذا السفر عصيان مثل سفر الآبق وقاطع الطريق كان ذلك
اسباب الترخص عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يصلح شيء من اسباب الترخص واستدل بقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد ووجهه ان الله تعالى اثبت الترخص باكل الميتة للمضطر الموصوف بكونه
غير باغ اي خارج على الامام الحق ولا عاد على المسلمين بقطع الطريق فبقيت الحرمة في حق الباغي والعادي
واذا ثبت بعض اي الترخص باكل الميتة ثبت في الترخص بقصر الصلوة والافطار وسائر الرخص بالدلالة
وبالقياس او بعدم القائل بالفصل ولان الباغي ومن في معناه محتاج في هذا السبب عبادة تنوبه وما كان
عصيانا لا يصلح سببا للنعمة فهذا السبب يصلح سببا للترخص لانها نعمة اما انه عاص فيه فلان هذا
السفر بعينه لاشتماله على المحرمات عصيان ومباشرة العصيان عاص واما ان العصيان لا يصلح
سببا للنعمة فلا مرية في باب النزول ان المناسبة بين السبب والمسبب لا بد منها واذا كان عصيا بان جعل
معدوما زجرا وتنكيلا وعقوبة كما جعل السكر المحظور معدوما في حق الاحكام ولنا ان سبب وجود
الترخص شرعا وهو السفر موجود واذا وجد السبب وجد الحكم اذا لم يمنع مانع ولا مانع هاهنا فان النص
العصيان ليس في نفس السفر الا انه جعلنا سببا بل امر منفصل عنه ولو التمس دعاني ليلزمه كما عنه
والبغي على المسلمين والتعدي عليهم بقطع الطريق ولا شك انه انفصال عن السفر فان التمرد على الاول
في المصر بغير سفر معصية وكذلك البغي وقطع الطريق صار جناية لوقوع الجناية على محل العصمة
من النفس والمال والسفر فعل يقع على محل اخر وهو الفعل المباح وقد ينفصلان عنه فان الرجل
قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيهمد وقد يقطع عليهم الطريق وقد يكون بالعكس فصار النهي عن
هذه الجملة وهو سفر البغي وسفر الاباق وسفر قطع الطريق نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه
وبمثل كل المنهي لا يمنع تحقق الفعل مشروعا كما مر في باب النهي فلا يمنع تحقق الفعل
سببا للرخصة وقيد بقوله من كل وجه احترازا عن النهي لمعنى في غير المنهي عنه اذا كان متصلا به
وصفا كصوم يوم العيد وقد تقدم ذلك ويبقى كون ما لا يمنع مشروعه الفعل لا يمنع سببيته
الفعل للرخصة بقوله لان صفة الحل في السفر وفي بعض النسخ في السبب دون صفة القربة
في المشروع ومثل ذلك المنهي عنه لا يمنع الاعلى وهو صفة القربة في المشروع فلان لا يمنع الادنى
وهو صفة الحل في السبب بطريق الاولى اما انه صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع
فلان السبب غير مقصود بنفسه بل هو وسيلة وصفة القربة في المشروع مقصوده لانه مشروع
للتقرب واما ان مثل ذلك المنهي عنه لا يمنع الاعلى وهو صفة القربة فلان الصلوة في الارض
المغصوبة جائزة قربة ولم تزل صفة القربة بالنهي عنها وهذا لان هذا منافاة النهي للقربة اقوى
من منافاته للحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والحل يثبت بنفي الاباحة فكان النهي الذي هو
للمنع منافاته للطلب اشد من منافاته للحل وهذا الجواب في الحقيقة قول بموجب العلة وتقريره

اسلمنا ان المعصية لا تصلح ان تكون سببا للنعمة ولكنا ما جعلناها سببا لها بل ما جعلناها هو غير معصية
وهو غير سبب ثم اجاب الشيخ عما قيل وهو في السكر بقوله بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يصلح ان يتعلق
الرخصة بانه واجاب عن الاية بقوله وبه ان ما ذكرنا لا ينفي ثبوت السبب وان صفة العصيان ليس
منفصل ليس بمانع عن السببية بيانه ان المراد في قوله عز وجل غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وذكر اي البغي
والعدوان هو مجاوزة قدر الحاجة وكرر للتاكيد وحمل غير باغ اي طالب للحرام وهو يجد غيره ولا عاد
اي متجاوز قدر ما يقوم به دفع الهلاك من نفسه قبل هذا تفسير قوله فمن اضطر اي المضطر هو
الذي يكون غير باغ ولا عاد كقوله محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فانه تفسير
للمحصنات وقيل غير باغ اي متلذذ ولا عاد اي متزود وقيل غير باغ على مضطر آخر بالاستئثار عليه و
لا عاد سد الجوعة وكل هذه التاويلات يدل على نفي البغي والعدوان عن نفس الفعل وهو الاكل وصيغة
الكلام على رجوعهما الى الاكل ادل مما قاله الشافعي من رجوعهما الى الاضطرار لان الاية سيقت لبيان حرمة
الاكل وحله وكان صرفهما الى الفعل الذي هو مقصود الكلام اولى من صرفه الى غير مقصود وقيل هذه منه
مناقضة فانه قال الباغي المقيم يمسح يوما وليلة واذا سافر لم يرخص له بالمسح والمسح كما هو رخصة
في السفر رخصة في الحضر فاما الخروج احدى الخصلتين واحلال الاخرى مع وجود البغي والحكم السفر
الذي هو انحصر قال رحمه الله الفصل السادس هو الخطأ وهذا النوع نوع جعل
جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطئ
لا يأثم ولا يحد ولا يقتص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور ثم لم يجعل عذرا في
حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطئ لانه ضمان مال لا جزاء فعل ووجبت الدية لكن
الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالعقل فيما هو صلة لا تقابل مالا ووجبت عليه الكفارة لان
الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة لانه جزاء قاصر وصح طلاقه
عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يصح لعدم الاختيار منه وصار كالنائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال
العقل يصح الطلاق التام ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا والجواب عنه ان الشيء انما
يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وكان في الوقوف على الاصل حرج فينتقل تيسيرا وليس في اصل العقل
ما يلحق حرج في دركه والنوم ينافي اصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يعم البلوغ مقامه والرضا
عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي اثره الى الظاهر ولهذا كان الرضا والغضب من المتشابه في صفات
الله تعالى فلم يجز اقامة غيره مقامه فاما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه
الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل ولما كان الخطأ لا يخلو عن ضرب تقصير يصلح
سببا للكفارة الاثم صار كالحرام ولهذا قلنا ان الناسي استوجب بقاء الصوم في عذر اذ لم
يجعل المناقض عذرا في حقه فلم يلحق به الخاطئ فاذا جرى البيع على لسان امرء خطأ بلا
قصد وصدقه عليه خصمه يجب ان ينعقد ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضا
من الخطأ ما يذكر تارة ويراد به ضد الصواب مثل الله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويذكر تارة
ويراد به ضد العمد قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ



والنسيان قال ابو القسم الشهيد السمرقندي الخطأ هو ان يكون عامدا الى الفعل لا المفعول كمن رمى الى
شخص على ظن انه صيد قاصدا الى الرمي لا الى المرمي اليه وفيه نظر لان قوله رمى الى شخص يدل على قصد
المفعول غير انه ظان لكونه صيدا ولان الصايد ليس مقصوده مطلق الرمي بل غرضه رمي خاص هو صيد
ولانه لا يتناول من اخطأ في المضمضة حتى نزل الماء في جوفه والظاهر ان مراده به ما يقابل العمد والخطأ
نوع فعل من افعال العباد المكتسبة جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله اذا حصل عن اجتهاد واختلف
العلماء في جواز المؤاخذة على الخطأ عقلا فانكره المعتزلة لان الخاطئ غير قاصد والجناية لا تتحقق بلا
قصد وجوزها اهل السنة لان الله تعالى امرنا ان نسال منه عدم المؤاخذة بالخطأ في قوله تعالى
اخبارا عن الرسل وتعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا الاية ولو كانت المؤاخذة ممتنعة عقلا لكانت جورا وصار
الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا لكنها سقطت مع جوازها عقلا بدعاء النبي صلى الله فانه لما قال ربنا لا
تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه وهذا معنى قوله جعل عذرا صالحا يعني وان كان
جائز المؤاخذة لعدم خلوه عن تقصير جعل عذرا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى
لو اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلاته ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد الاجتهاد لا يأثم ويكون
ماجورا واحدا ولو رمى الى شخص على ظن انه صيد فقتله لا يؤاخذ بالقصاص ولا يأثم اثم القتل العمد
وان اثم اثم ترك التثبت وصار شبهة في العقوبة حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها
امرأته لا يأثم ولا يؤاخذ بالحد لان الحد والقصاص جزاء كامل من اجزية الافعال والجزاء الكامل لا يجب
على المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى لو رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد فاتلفها
او اكل مالا على الظن انه ماله يجب عليه الضمان لانه ضمان مال وضمان المال يعتمد عصمة المحل وكونه معذورا
خاطئا لا ينافي عصمته وقد مر بيانه قبل هذا والدليل على انه بدل المحل لا جزاء الفعل ان المتلف
اذا تعدد وجب على الكل ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص
وجزاء الصيد ووجبت ايضا كلها في مال القاتل حالا كضمان الاموال اجاب الشيخ بقوله لكن الخطأ
لما كان بالخطأ الدية لانها ليست من حقوق الله تعالى فتجب بدلا للمحل ولا يمتنع وجوبها بعذر الخطأ
فان قيل اذا كان بدل المحل وجب ان تكون في مال القاتل حالا كضمان الاموال اجاب الشيخ بقوله لكن
الخطأ لما كان عذرا صلح ان يكون سببا للتخفيف بالعقل يعني فيما يتحمل الاداء فيما هو صلة لا تقابل مالا
لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف فلا تجب الدية في ماله بل على عاقلته في ثلث سنين هو المروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم ووجبت الكفارة على الخاطئ ولم يجعل عذرا في وجوبها لان الخاطئ لا ينفك
عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة يعني الكفارة
لانه جزاء قاصر ومثله يستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة وصح طلاق الخاطئ عندنا بان
اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لانه يقتضي الاختيار ولا اختيار
للخاطئ وصار كالنائم اما الاول فلان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصدر عن قصد صحيح
فان ما يصدر من الببغاء من الالفاظ لا يسمى كلاما لا يقال ان القصد امر مبطن لا يوقف عليه فلا يتعلق
الحكم به بل يتعلق بسبب ظاهر دال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر

مع المشقة لانا نقول لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق النايم ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا
فيما يعتمد الرضا كالبيع والاجارة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اعتدال العقل
بالبلوغ موجود في النايم وقد صدر منه التكلم بالطلاق وقصده مبطن فيقام البلوغ مقام قصده وكما ان
القصد امر مبطن اقيم البلوغ مقامه فالرضا كذلك فيقام اعتدال العقل مقامه وحيث لم يقم دل على ان المعتبر
حقيقة القصد لحقيقة الرضا واجاب الشيخ عن هذا النقض بقوله ان الشي انما يقوم مقام غيره
اذا صلح دليلا لحقيقته ان اقامة الشي مقام غيره في مثل ذلك يستدعي شيئين احدهما صلاحيته كون القائم مقام
غيره والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فيستقل تيسيرا ودفعا للحرج وقد انتفى الامر
الثاني عن النايم لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويدع وبالضرورة نعلم
ان النوم ينافي القصد لانه مانع عن استعمال نور العقل وكانت اهلية القصد معدومة لتحقق فلا
حرج في دركه لضرورة العلم بانتفاء القصد فلا يصح اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد والرضا عبارة
عن استيلاء الاختيار ويعني بلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما يفضي اثر الغضب الى ذلك بسبب
غليان الدم وما هو كذلك ليس بامر باطن اما ان الرضا عبارة عن ذلك فلانا لا نحكم بكون الشخص راضيا الا اذا
ظهر البشاشة في بشرته كما انا لا نحكم بكونه غضبان الا اذا ظهر ما يرى من تغير الوجه وغير ذلك ولهذا اي لكونهما
عبارة عما ذكرنا كان الرضا والغضب من صفات الله تعالى من المتشابه لانه لا يمكن القول بثبوتهما
بالمعنى المذكور في حقه تعالى وتقدس لتعاليه عن استيلاء الاختيار وتعاليه عن غليان الدم واما انه ليس
بامر باطن فلان الحكم يتعلق بذلك السبب الظاهر وهو ليس بباطن فلم يمكن اقامة غيره مقامه فاما دوام
العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه فان من قال انت طالق مثلا وادعى انه مخطئ واني
اردت ان اقول سبحان الله تعالى لا يطلع على صحته الا الله تعالى فهو امر لا يوقف عليه وله سبب ظاهر وهو
اهلية القصد بالبلوغ عند قيام كمال العقل ولما تعذر عليه حكم شرعي وهو وقوع الطلاق فيقام السبب
الظاهر مقامه ولما كان الخطا لا يخلو عن ضرب تقصير بترك التثبت لم يصلح سببا للكرامة الاخروي انه
صلح سببا للجزاء القاصر ولهذا فرقنا بينه وبين النسيان فقلنا ان الناسي اذا اكل استوجب بقاء الصوم
في خبر ادا هذه كرامة ثبتت شرعا صح جعل الخطا فيما علما في حقه والخاطي وهو الذي اراد المضمضة
فسبق الماء الى حلقه لم يلحق به في استحقاق هذه الكرامة اذ ليس في معناه لتمكن التقصير في حقه فاذا اجرى
البيع على لسان الخاطي لا قصد بان اراد التسبيح فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال الاخر قبلت
فصدقه على الخطا لخصمه ان ينعقد البيع ويكون كبيع المكره فاسدا لوجود الاختيار وضعا فان
جريان هذا الكلام اصل وضعا امر اختياري ليس بطبعي كجريان الماء فينعقد البيع لوجود اصل
الاختيار ويفسد لفوات الرضا وقيل معناه ينعقد البيع لان الاختيار موجود بوجود البلوغ عن
عقل فيقام مقام القصد ولكن الرضا فات لعدم القصد الحقيقي فينعقد فاسدا وانما قال ان ينبغي
ان ينعقد اشارة الى عدم الرواية فيه عن اصحابنا رحمهم الله تعالى قال رحمه الله واما الفصل
الاخير فهو فصل الاكراه وهو ثلثة انواع نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجي ونوع يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجي ونوع اخر لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ولده وما يجري





بجريه بيت الفصل الاخير يعني القسم السابع في العوارض المكتسبة للاكراه وهو حمل الغير على
امر يكرهه ولا يرضى بمباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه وشرطه اما في جهة المكره فهو تمكنه من ايقاع
ما هدد به لان عدم تمكنه من ذلك يجعل اكراهه هذيانا واما من جهة المكره فهو ان يصير خائفا
على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدد به عاجلا لانه لا يصير ملجيا محمولا عليه الا بذلك واما من
جهة ما اكره به فهو ان يكون متلفا نفسا او عضوا او موجبا غما يعدم الرضا باختياره
واما في جهة ما اكره عليه فهو ان يكون المكره ممتنعا منه اما لحقه او لحق اخر او لحق الشرع وبحسب
هذه الاختلافات يختلف الحكم واقسامه ثلثة نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجي ونوع
يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجي ونوع لا يعدم الرضا فلا يفسد الاختيار ضرورة
لان الرضا يستلزم صحة الاختيار لما مر ان كان على ذكر منك فتامل من ان القسم الرابع من الاقسام العقلية
وهو ما يعدم الاختيار دون اعدام الرضا اما الاول فكالاكراه بما يخاف به المكره على نفسه او عضوه
الهلاك فان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود
والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر وهو ينقسم الى صحيح وفاسد
فالاول ما يكون الفاعل مستقلا في قصده والثاني هو ان يكون مبنيا على اختيار اخر وفي هذا النوع اذا
اضطر الى المباشرة كان القصد فيها دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على
اختيار المكره واما الثاني فكالاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف
تلف النفس او العضو وانما لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرته لتمكنه من الصبر على
ما هدد به واما الثالث فهو ان يهتم المكره بحبس ابيه او ولده فان المكره يغتم بحبسهما وما يجري
مجراه كحبس زوجته وامه واخيه واخته وكل ذي رحم محرم منه لان القرابة المتاكدة بالمحرمية
بمنزلة الولاد فاذا اكره الشخص على بيع عبده بهذه الاشياء ففعل لا وان كان يعلم انه يحبس ذي
الرحم لولا السكوت محتارا او بحبس مكان ابيه فكان التهديد في حقه يعدم تمام الرضا وكذا التهديد بحبس
ابيه وفي القياس جاز البيع لان هذا ليس باكراه فان حبس ابيه او ابنه لا يلحقه ضررا فالتهديد به
لا يعدم صحة بيعه واقراره وهبته قال رحمه الله والاكراه بجملته لا ينافي اهليته
ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا ترى انه متردد بين
فرض وحظر واباحة ورخصة وذلك اية الخطاب ويأثم مرة ويؤجر اخرى اعلم ان الاكراه بجميع
قسمه لا ينافي اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ و
الاكراه لا يخل بشي من ذلك وانه لا يوجب وضع الخطاب بحال سواء كان ملجيا او لا لان المكره
مبتلى فيكون الاكراه ابتلاء والابتلاء يحقق الخطاب اما ان الاكراه مبتلى فلانه متردد في الاتيان
بما اكره عليه بين فرض وحظر واباحة ورخصة اما الفرض فكما اذا اكره على اكل الميتة او شرب الخمر او نحوه
بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه فلو صبر حتى قتل او عوقب عليه لثبوت
اباحة هذه الاشياء في حقه في هذه الحالة بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والمكره على الملجي
يفترض عليه الاقدام عليه واما الحظر فالى المحظور فكالاكراه على الزنا والقتل فان الاقدام عليهما

حرام محظور كما سيأتي وأما الإباحة فكالإكراه على إفساد الصوم فإنه يبيح له الفطر وأما الرخصة
فكالإكراه على الكفر فإنه ترخص له إجراء كلمة الكفر على لسانه وأما أن الابتلاء يحقق الخطاب فلأن
هذه الأشياء التي تردد فيها المكره لا تخلو عن الخطاب ولأنه يأثم مرة كما إذا أقدم على الزنا ويؤجر
أخرى كما في الإكراه على الكفر كما إذا امتنع والإثم والأجر متعلقان بالخطاب فيصلح ذكر الإباحة
هنا مستدرك لأن ما ذكر لا يخلو إما في الفرض أو في الرخصة لأنه إن أراد بالإباحة إباحة الإقدام على الفعل
حتى يقتل لا يأثم وإن أراد بها أنه يباح له وإن تركه يأثم فهو داخل في الفرض فإن شرب الخمر يباح
له وإن تركه يأثم ولم يوجد هنا ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فثبت أنه مستدرك والجواب
أن التقسيم غير حاصر فإن المباح هو ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه والإفطار بالإكراه
كذلك فإن المكلف إذا فعل ما أكره عليه وهو الإفطار لا يثاب عليه وإذا ترك الإفطار لا يعاقب
عليه فكان مباحا وأما الفرق بين المحظور والرخصة مع أن المحظور أيضا كالإكراه على القتل والزنا
على الرخصة سنذكره في آخر هذا الكتاب أن ما كان أعلى فهو محظور وما كان دونه فهو رخصة
وبيانه أن إجراء كلمة الكفر مع اطمئنان القلب دون القتل فإن في القتل الهتك صورة ومعنى
وفي الإجراء الهتك معنى لا صورة فلهذا سمي أحدهما بالمحظور والآخر بالرخصة قال رحمه الله
ولا ينافي الاختيار لأنه لو سقط لبطل الإكراه الأول أنه حمل على الاختيار وقد وافق الحامل
فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا في عين ما أكره عليه فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا
يصلح لإبطال الحكم شيء من الأقوال والأفعال جملة إلا بدليل غيره على مثال فعل الطائع لما
الإكراه كما أنه لا ينافي الأهلية لا ينافي الاختيار أيضا لأنه لو سقط الاختيار لبطل الإكراه واللازم
باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلما ذكره الشيخ بقوله الأول يعني أن المكره حمل المكره على اختيار
الفعل وقد وافق المكره في ذلك والموافق للمختار للشيء مختار له فيكون المكره مختارا ولذلك كان
مخاطبا في عين ما أكره عليه فإن الخطاب يعتمد القدرة وهي بدون الاختيار لا تتحقق وأما بطلان
اللازم فلأنه يلزم أن يكون حاملا فيما هو مكره هذا خلف فثبت بهذه الجملة وهي
أن الإكراه لا ينافي الأهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار وأن الإكراه لا يصلح لإبطال
حكم شيء من الأفعال كالقتل والإتلاف وإفساد الصوم والأقوال كالطلاق والعتاق والبيع فثبت
هذه الجملة لصدوره عن الأهل الحق مضافا إلى المحل إلا بدليل غير الحكم بعد ما صح الفعل في نفسه كما
يصدر فعل الطائع بدليل يغير موجبه فإن موجب فعله كشرب الخمر والزنا والسرقة ثابت في الحال إلا إذا
تحقق مانع كما تحققت هذه الأفعال منه في دار الحرب أو تحققت فيها شبهة وكذا كل موجب قوله أنت
طالق وأنت حر وقوع الطلاق والعتق عقيب التكلم إلا إذا ألحق به مغير من تعليق أو استثناء
فكذلك في أفعال المكره وأقواله قال رحمه الله وإنما أثر الكره إذا تكامل في تبديل النسبة
وأثره إذا قصر في تفويت الرضا فأما في الأهلية فلا فصار أصل هذه الجملة خلافا للشافعي رحمه الله
ثم الحاجة إلى التفصيل وترتيب هذه الجملة والجملة عندنا أن الإكراه الباطل عنده جعل عذرا
في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره أصلا فعلا كان أو قولا لما قلنا أن الإكراه يبطل الاختيار





القول بالقصد والاختيار للمكره ترجمة عما في الضمير فيبطل عند عدمه والإكراه بالحبس مثل الإكراه
بالقتل عنده لأنه يعدم الرضا ويحقق العصمة في دفع الضرر عنه عند عدم الرضا ويبطل
البيع والأقوال كلها وإذا وقع الإكراه على الفعل فإذا تم الإكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بأن يجعل عذرا
في الفعل فإن أمكن أن ينسب إلى المكره نسب وإلا بطل حكمه أصلا ولهذا قال في الإكراه على إتلاف المال أن الضمان
على المكره وقال في الإكراه على الزنا أنه يوجب الحد على الفاعل لأنه لم يحمل به الفعل وكذلك قال في المكره على القتل
أنه يقتل كما قلنا وأما المكره فإنما يقتل بالسبب وقال في الإكراه على الإسلام أن المكره إذا كان ذميا لم يصح إسلامه
إذا كان ذميا لم يصح وإن كان حربيا يصح لأن إكراه الأول باطل وإكراه الحربي جائز
تاما وكذلك القاضي إذا أكره المديون على بيع ماله فباعه صح لأن الإكراه حق وكذلك المولى إذا أكره
فطلق صح لما قلنا وذلك بعد المدة عنده قيل هذا جواب عما يقال إذا لم يؤثر الإكراه في الأفعال
والأقوال فما فائدة ذكره في العوارض والعارض لا بد له من أثر فقال وإنما أثر الإكراه إذا تكامل يعني
أن الإكراه على نوعين كامل وقاصر لأنه لا يخلو إما أن يكون ملجئا أو لا والأول هو الكامل والثاني هو القاصر فإن
كان للأول كالإكراه بالقتل وما أشبهه فأثره في تبديل النسبة إذا احتمل ذلك ولم يمنع عنه مانع كتبديل
محل الجناية حتى يصير منسوبا إلى المكره وإن كان الثاني كالإكراه بالحبس فأثره في تفويت الرضا كما في
تبديل النسبة فأما في أهلية فعل أو قول فلا أثر للإكراه فيه حتى لو أكره على الإتلاف لا يجعل فعله
لغوا بمنزلة فعل البهيمة ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره لما ذكرنا أن أثره في تبديل النسبة
وتفويت الرضا أصل هذه الجملة أي جملة أنواع الإكراه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ثم الحاجة
إلى التفصيل وترتيب هذه الجملة على ما سنذكره والجملة التي هي الأصل الجامع عند الشافعي رحمه الله تعالى
أن الإكراه عنده أيضا على نوعين حق وباطل لأنه لا يخلو إما أن يكون يحرم الإقدام عليه أو لا والأول
هو الباطل والثاني هو الحق وللأول تأثير في جعله عذرا في الشريعة بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن
أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه كان مبطلا للحكم عن المكره أصلا حتى سقط الإثم عنه في بعض
الصور فعلا كان أو قولا واستدل له بقوله لأن الإكراه يفسد الاختيار وأما الثانية فلأن صحة القول
إنما هو باعتبار القصد والترجمة عما في الضمير وذلك لا يكون إلا بالقصد الصحيح عنه فيبطل عند عدم القصد الأول
أن الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد والإكراه دليل
على أن المكره يتكلم لدفع الشر عن نفسه لا للترجمة عما في قلبه فصار في الإفساد فوق الذي لا قصد له
والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده في إبطال القول والفعل عن المكره أصلا لأن الإكراه بالحبس
يعدم الرضا كالإكراه بالقتل يعدم الرضا وبطلان القول والفعل في الإكراه بالقتل لتحقق عصمة
حقوق المكره لئلا يفوت حقوقه بلا اختياره وتحقيق العصمة ههنا إنما هو في دفع الضرر عنه عند
عدم الرضا بزوال حقه وذلك ببطلان القول والفعل فيبطلان جميعا ويبطل البيع والإقرار كلها وإذا وقع
الإكراه على الفعل فإذا تم الإكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمام الإكراه بأن يجعل عذرا يبيح له هذه
الفعل كالإكراه بالقتل والحبس الدائم على إتلاف مال الغير أو شرب الخمر أو الإفطار فإن الإكراه يبيح ... دليلا على
الأسباب عنده ومن يحتج رحمه الإكراه على الزنا فإنه لا يبيح به وجعل الإباحة دليلا على تمامه

على تمام العذر في حق الكامل والقاصر فاذا ابطل حكم الفعل عن الفاعل في الاكراه التام فلا يخلو
الحال من ان يمكن ان ينسب الى المكره او لا فان امكن نسب اليه والا فبطل عن المكره كبطلانه عن الفاعل
وهذا اى وبما ذكرنا من الاصل له اى تابع الاكراه على اتلاف مال الغير ان الضمان على المكره لا على
الفاعل لان الاكراه قد تم والمكره يمكن ان ينسب الى المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فينسب
نفس الفعل ويجعل الضمان عليه وقال في الفوائد الصحيح انها تبطل اصلا اما عن الفاعل فلتمام الاكراه واما عن
المكره فلامتناع النسبة اليه لان الشخص لا يقدر ان يتكلم بلسان غيره لم تصلح آلة له وفي اتلاف
صيد الحرم والاحرام وفي الامالي انه لا شئ على الفاعل في جزاء الصيد وكله على المكره لانه ضمان يشبه
ضمان المتلفات وانه يمكن ان ينسب قتل الصيد اليه بجعله آلة له وقال في الاكراه على الزنا انه يجب الحد
على الفاعل وقال في الاكراه على القتل يجب القصاص على المكره بل لعدم تمام الاكراه فان الفعل لم يحل فيهما
[illegible] على ما اقتضى العقل القتل على الفاعل حتى اقتضى منهم وجبا ان لا يقتل المكره اجاب
بان المكره انما قتل بالتسبيب فان التسبيب اذا تعلق للقتل صار بمعنى المباشرة لان القصاص
شرع اصابه ليسد باب القتل عدوانا والقتل بالاكراه باب مفتوح للمتغلبة فلو لم يلزمه القصاص
لما انسد الباب بقتل المباشر ثم انه سبب تعلق للقتل لان الفاعل لا يمكنه الخلاص الا بالقتل فصار
كالسبب بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق لانه لم يتعلق للقتل وقال في الاكراه على الاسلام
ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه لان اكراه الذمي باطل وما ثبت بالاكراه الباطل لا يصح
اما الاول فلانا امرنا ان نتركهم وما يدينون واما الثاني فلان الباطل لا يكون باذن الشرع
وما لا يكون باذنه لا يصح وان كان المكره حربيا صح اسلامه لان اكراه الحربي صحيح فعذر
الاختيار رفلما اما ان اكراهه صحيح فلان الشرع امر بقتاله وجبره على الاسلام واما ان الاختيار
[illegible] بانه حقق فلان اعتبار الاسلام كما عرف في حق السكران نظرا للصبي [illegible] وقال
[illegible] اذا اكره القاضي على بيع ماله [illegible] لان الاكراه بحق وقال في المولى اذا اكره على الطلاق
فطلق صح لما قلنا ان الاكراه بحق وذلك لانه [illegible] وقوع الطلاق بالاكراه يتصور بعد مضي مدة
الايلاء على اصله لان بمضي المدة لا يقع الطلاق ولكنها تستحق التفريق عليه كامرأة العنين
[illegible] فاذا امتنع فاكره صح كان الاكراه فلا [illegible] وقوع الطلاق فاما ما قبل مضي المدة
فالاكراه باطل فيمتنع وقوع الطلاق قال رحمه الله وقد ذكرنا يعني ان الاكراه لا يعدم
الاختيار ولكنه يعدم الرضا في السبب ويعدم الرضا في الحكم دون الاختيار فكان دون الهزل [illegible]
ودون الخطأ لكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح
على الفاسد ان امكن فيجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما صار
[illegible] عديم الاختيار فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمله لا يستقيم نسبته الى
الكل فلا ينعدم [illegible] في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح
لذلك [illegible] كان سقط بالترجيح الا ترى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب و
[illegible] التصرفات كلها منقسمة الى هذين القسمين الاقوال قسم والافعال قسم



فيها ان هذا القدر من الاختيار لا يصلح آلة لغيره فاقتصر عليه والافعال قسمان احدهما مثل الاقوال
والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره والاقوال قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على
الرضا وما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والاكراه نوعان كامل يفسد
الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة وحرمة تحتمل السقوط اصلا وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل
ان يسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا لما فرغ من بيان اصل البناء شرع في ترتيب الاحكام
عليه شرع في بيان ما هو الاصل عندنا ثم في ترتيب الاحكام عليه فقال وقد ذكرنا يعني ان الاكراه
لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا لان المكره طلب من المكره اختيار اهون الامرين فكيف لا يكون
مختارا لكنه يعدم الرضا في السبب والحكم وعدم الرضا لا يستلزم عدم الاختيار لكون الرضا اخص
من الاختيار وعلى ما تلى واذا كان كذلك كان الاكراه دون الهزل في سقوط الخيار ودون الخطأ
لان في الهزل يسقط الخيار بعدم اختيار الحكم والرضا به اصلا وان كان الرضا بالسبب موجودا
وفي الخطأ الاختيار موجود تقديرا لا تحقيقا كما مر من اقامة الاهلية مقامه فاما في الاكراه
فالاختيار موجود في السبب والحكم حقيقة وان كان فاسدا فكان دون تلك الاشياء في المعذورية
او الى ضعف الطباع وكان تصرفه اولى بالاعتبار من تصرفهما الهازل والخاطئ لان فقدان الرضا
بالسبب موجود في الهزل والشرط دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه دونهما فيكون
الاكل فلا يكون الاكراه دونهما لان الحكم هو المقصود لا السبب فلانعدام الرضا
به فيهما اختيار الحكم الاكراه فلا يثبت المساواة بل كان الاكراه دونهما فان قيل الاكراه دون
هذه الاشياء في المنع مع وجود الاختيار فيه وجب ان يقتصر الحكم على الفاعل كما في الهزل والخطأ
بل اولى اجاب الشيخ بقوله لكنه اي لكن الاكراه آلة للمكره بنسبة الفعل اليه على ما سيجئ
بيانه فيعدم الاختيار الفاسد في مقابلة الصحيح ويصير بمنزلة عدم الاختيار واما اذا
لم يحتمل ذلك فلا يستقيم نسبة الفعل اليه فيسلم الاختيار الفاسد من معارضة الصحيح
اياه في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا اليه لصلاحيته لذلك اذا لم يسقط بالترجيح والاكبر
على ان هذا القدر من الاختيار صالح لنسبة الحكم اليه ولم تحتج الى اختيار صحيح صلاحية للخطاب
لا يمنعا في تردد المكره بين فرض وحظر وخيره ذلك [illegible] اعلم هذا الاصل صارت التصرفات
اى التصرفات في [illegible] منقسمة الى هذين القسمين يعني ما يمكن نسبته الى المكره بجعل المكره
آلة له وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر الحكم على الفاعل فاما ما كان من الاقوال فهو بقسمة قسم
واحد ليس الا [illegible] المتكلم فيها لا يصلح ان يكون آلة لغيره [illegible] سواء كان مما يحتمل
الفسخ ويتوقف على الرضا او مما لا يحتمله ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا
كما ذكرنا والاكراه الذي له اثر في الاحكام نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب
الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء كما تقدم والحرمات انواع حرمة لا
ينكشف اى لا يزول ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة كحرمة الزنا والقتل فانه القتل لا [illegible]

ضرورة فكذا بهذه الضرورة فان حرمة نفس غيره كحرمة نفسه فلا يجوز ان يجعل اهلاك نفس
غيره طريقا لصيانة نفسه والزنا في حكم القتل لانه قتل للولد معنى كما بينا لعدمن يقوم بما
يحتاج اليه وحرمة يحتمل السقوط اصلا كحرمة الميتة والخمر ولحم الخنزير وحرمة لا تحتمل السقوط كا
جراء كلمة الكفر لكنها تحتمل الرخصة فان العمل عند الضرورة بالمبيح يسقط مع قيام الحرمة وحرمة
تحتمل السقوط لكن السقوط لا يعتد بالاكراه كاتلاف مال الغير فانه حرام لحق الغير وهو ما
باق حالة الاكراه والاضطرار لكن رخص له الاتلاف حالة الاكراه والمخمصة مع بقاء الحرمة قال رحمه
الله وجملة الفقه فيه ما قلنا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل الجناية ولا يوجب
تبديل النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره لانه لا يصلح لنقل الحكم بدون نقل
الفعل ولا يصلح لنقل الفعل ذاته الا بهذا الطريق فان امكن والا وجب الفعل ففي
الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره فاقتصر على المتكلم ثم نظر ان كان في جنس
ما لا ينفسخ ولا يتوقف على وجود الرضا والاختيار لم يبطل بالكره مثل الطلاق و
العتاق والنكاح لانه لا يبطل بالهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا يبطل بشرط
الخيار وهو ينافي الاختيار اصلا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار اولى ان لما ذكرنا انواع
الاكراه المتعلقة بانه الى المكره والمقتصر على الفاعل ولكن محل الاكراه وهو المحرمات
اراد ان يبين ما هو مدار ما لامر في الاحكام فقال وجملة الفقه اي المعنى الذي يدور عليه
الاحكام في الاكراه ما قلنا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم اي لا يغير حكم السبب في الاقوال
والافعال جعله الآلة لغيره على مثال فعل الطائع وقوله لصدوره عن عقل وتمييز و
اهلية خطاب لصدوره عن الطائع فانه قيل لا نسلم ذلك فان الاكراه على اجراء كلمة الكفر يوجب
تغير الحكم حيث لا يحكم بكفر المكره واباتة امرأته منه ولو صدر عن الطائع يحكم بها فالجواب
انه يسلط عليه الحكم بكلمة الكفر لم يوجد دليلا على تبدل الاعتقاد ورد لازم وجوده
في المكره لان قيام الاكراه مانع من ذلك كان الاكراه على الاقرار ولا لا يوجب تبديل محل
الجناية لانه لا يقبل بالتبدل محل الحكم وذكر بعض الخلق على ما يعرف مسلم
اكراه المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل
المكره آلة للمكره وهو جعل الاله ان المكره يمكنه ايجاد المطلوب بنفسه فاذا
حمل عليه غيره جعله كانه فعله بنفسه وقد عرفت ان ذلك ليس بالغيب وان الاكراه
لا يفوت الاختيار اصلا لانه فعل اختياره والفاسد في مقابلة الصحيح كالمعدوم
فيصير الفعل منسوبا الى المكره ابتداء بهذا الطريق لا بطريق النقل ومعنى قولنا
لا يصلح الة انه لا يمكنه مباشرة ذلك بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا
عليه وهذا لان نقل الحكم بدون نقل الفعل غير ممكن لاستلزامه وجود
المعلول بدون علته ونقل الفعل ذاته كذلك لان الفعل الموجود في محل
محصورا ان ينتقل الى محل آخر لان الاعراض لا تقبل الانتقال من محل الى محل آخر الا





الا بالطريق الذي ذكرنا من جعله آلة له فان امكن نقل والا وجب الفعل ففي الاقوال كلها
لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره فاقتصر على المتكلم كالعبد ولا يجعل كان المكره طلق امرأته او
اعتق عبده لعدم قبول ان المتكلم يصلح ان يكون آلة لغيره فان في وكيل طلاقا بالطلاق او العتاق ومع
ومتى طلق الوكيل كانه عامل للموكل حتى لو حلف لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بها حنث فصار الوكيل
آلة له فكذلك في المكره ولهذا يرجع المكره بقيمة العبد على المكره وفي الدخول قبل الدخول بنصف
المهر ولو لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة له صار كان المكره طلق امرأة المكره واعتق عبده
والجواب ان هذا كلام فاسد لما ذكرنا في معنى كونه آلة له فان معناه ان المكره يمكنه ايجاد
الفعل المطلوب بنفسه وهنا لا يمكنه ذلك لان طلاق امرأة غيره واعتاق عبد غيره غير
ممكن ثم اذا اقتصر على المتكلم ينظر ان كان في جنس ما لا ينفسخ ولا يتوقف على وجود
الرضا والاختيار الصحيح لم يبطل بالكره كالطلاق والعتاق والنكاح وهذه الامور
لا يبطل بالهزل والهزل ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار والشرط ينافي
الاختيار والحكم والرضا به ايضا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار اولى لان ما لا يبطل بالاعلى لا يبطل
بالادنى بالطريق الاولى فان قيل الاكراه على الطلاق والعتاق عذر لان يحصل والمكره
غير راض بالتلفظ به وبالحكم ايضا فكيف يثبت به حكم شرعي وفي الهزل وشرط الخيار الشخص
راض بالتلفظ لكن غير راض بالحكم فلا يلزم من عدم البطلان بها عدمه بالاكراه اجيب بان
الاكراه لو لم يكن عذرا وانما محض لما افسد للاختيار كالامر بالطلاق والعتاق والتاسع الى
عليك ذلك والرضا والاختيار ليس شرطه فيهما بل يثبت بنفس التلفظ الصادر عن اهله
وقد وجد ذلك قال رحمه الله واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق
الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا
بالسبب والحكم جميعا والتزام المال يتعلق عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه بل وقع كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل عند ابي حنيفة رحمه الله لانه يعدم
الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يعدم الرضا ولا الاختيار في السبب واذا كان كذلك توقف
ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب اوجب
توقف الطلاق على المال لذلك هاهنا واما عندهما فان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا
يمنع الاختيار فيها ايضا فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال فجعل كانه لم يوجد فوقع
بغير مال طلاقا لانه لعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب عندهما ما يدخل
على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار وما دخل على السبب يؤثر
في المال دون الطلاق لانه لا يجب المال الا بشرط وكان في الايجاب شرط الثمن يعد صحة الايجاب
تبع الطلاق الذي هو المقصود لم اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق
يقع والمال لا يجب فيدل ان اعتراض بجانب المرأة لان الرجل لو اكره على الخلع بعد الوطء وهي
غير مكرهة فالمال لازم لها والخلع واقع لانه في جانب الرجل طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه

لانها التزمته طائعة اما وقوع الطلاق سواء كان الاكراه بوعيد تلف او حبس فلان تعلقه بمجرد
وجود القبول لا المقبول وبالاكراه لا ينعدم القبول لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب
والحكم جميعا والطلاق مما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا واما عدم
وجوب المال فلان وجوبه يعتمد وجود الرضا والاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام
المال مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا فينعدم عند عدمه وكان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه بل وقع اذا قبلت ولا يجب المال كالصغيرة اذا طلقت على مال فان الطلاق
يتوقف على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولم يجب المال وما اصحابنا رحمهم الله
الى الفرق بين الاكراه والهزل فان الهزل يوثر في اصل الطلاق بالخلع ما لم ترض المراة بالتزام
المال عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاكراه فاشار الشيخ بقوله بخلاف الهزل الى ذلك لانه
اي الهزل يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا ولا يعدم الرضا ولا الاختيار في السبب واذا كان
كذلك صار كشرط الخيار موقوفا على ان يلزم عند تمام الرضا به فيتوقف الطلاق عليه
كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب وعدم الاختيار والرضا بالسبب لا بالحكم فيتوقف
وهو الطلاق على الرضا بلزوم المال واما الاكراه فانه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما
يعدم الرضا بهما فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا
لا يجب المال وكان المال لم يذكر اصلا هذا في قول ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فان الاكراه
يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا ولا يعدم الاختيار فيهما كجواب ابي حنيفة رحمه الله فلم يصح
الجواب اي لعدم الرضا بلزوم المال فكانه لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف الهزل حيث
يقع الطلاق ويجب المال فيه عندهما على ما مر لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب
والاصل عندهما ان ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار وما
دخل على السبب اي الاكراه يؤثر في المال دون الطلاق وهذا لان المال في الخلع في الايجاب
كالثمن في البيع لان كل واحد منهما لا يجب الا بشرط ذكره ثم ما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب
في البيع والخلع وكما لا يجب الثمن لا يجب بدل الخلع وما دخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب
في البيع فلا يمنعه في الخلع ايضا الا ان في البيع ما دخل على الحكم يمنع اللزوم وفي الخلع لا يمنع
لان المقصود في الخلع الطلاق والمال تابع فتعلق صحة الايجاب بما يتبع المال الطلاق الذي
هو المقصود فلا يمنع لزوم التابع كما لم يمنع لزوم المتبوع وفيه بحث فان الداخل على
السبب لما منع صحة الايجاب وجب ان لا يقع الطلاق ايضا لان وقوعه بالايجاب
او ما قام مقامه غير موضوع ويمكن ان يجاب عنه بان عدم لزوم المال باعتبار ما
على السبب لا يضاف الى الرضا ولم يوجد بخلاف الطلاق فانه لم يحتج اليه وبطلان
التابع لا يستلزم بطلان المتبوع وعلى هذا ايراد هذه المسئلة في القسم الذي
تليه كان اولى لان الخلع اذا كان من جانب المراة فهو معاوضة على قول ابي حنيفة
رحمه الله وهو مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا لا يقال اوردها في هذا القسم على



تقوله هذا انه يمين عندهما ومما لا يحتمل الفسخ لانه مما يتوقف على الرضا بالاتفاق فلو كان الرضا شرطا على
قولهما الثلث الاقسام قال رحمه الله واما الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل
البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا الا انه يفسد لعدم الرضا ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها
تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه ولان للخصم مرادا ان الضرر موقوف على بل على الاختيار
للمخبر اذ الانسان قد يتحمل الضرر كارها لغرض راجح كالفصد وشرب الدواء واما الرضا اللزوم
فانها تحتمل الفسخ لا غير وهذا بخلاف اقارير السكران فانها تصح على ما قلنا لان السكر لما لم يصلح
عذرا لم يصلح دلالة على عدم المخبر به بل جعل دلالة على الرجوع بخلاف السكران اذا ارتد فان امرأته
لا تبين وجعل السكر هنا دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع فيه
الشك والشبهة فلم تثبت وما يحتمل العبادة لا يبطل بالشبهة ايضا والكامل في الاكراه والقاصر
في هذا سواء لان اما التصرف الذي يحتمل الفسخ وما يعتمد العبادة لا يبطل بالشبهة فالكامل
الكامل في الاكراه والقاصر ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا
كالذي لا يحتمل الفسخ بناء على ما قلنا ان الاقوال كلها تقتصر على المتكلم لكنه ينعقد فاسدا لان
الاكراه لا يمنع الانعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله لكن يمنع نفاذه لعدم الرضا الذي
هو شرط النفاذ فينعقد فاسدا فلو اجازه بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لتمام رضاه
والفساد كان لمعنى غير ما يتم به العقد فنزل منزلة المفسد للاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد
او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل والخيار قبل تقرره والاكراه يمنع صحة الاقارير كلها
سواء كانت مما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق والرجعة والعفو عن دم العمد ونحوها
او تحتمله كالبيع والاجارة وابراء الدين لان صحة الاقرار تعتمد قيام المخبر به في الاكراه
لبس بقائم اما الاول فلانه خبر والخبر يستدعي ذلك واما الثاني فلقيام دلالة عدمه وهو ما
السيف على راسه فان اقراره لدفع السيف عن راسه لا لوجود المخبر به وكذا اذا هدد
بحبس او قيد لفوات الرضا لما يلحقه من الهم والغم بها وعدم الرضا يمنع ترجيح صدقه
والاقرار انما يصح لحق ترجح جانب الصدق فيه فان قيل لو كان وجوب الحق في
الاقرار لرجحان صدقه لما عتق العبد اذا قال مولاه هذا ابني وهو اكبر سنا منه واللازم
باطل على قول ابي حنيفة رحمه الله فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التيقن بكونه كذبا
فوق التيقن بالكذب في الاقرار مكرها واذا نفذ العتق ثم وجب ان ينفذ الاقرار هاهنا
بالطريق الاولى فالجواب ان ابا حنيفة رحمه الله جعل ذلك الكلام مجازا عن الاقرار
بالعتق وباعتبار المجاز لا يظهر استحالة ترجح جانب الصدق في اقراره فاما في الاكراه
فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا عن شيء لانه اخبر بالتكلم بالحقيقة وقد ترجح جهة كذبه
فيبطل وهذا اي اقرار المكره بخلاف اقرار السكران فانه يصح على ما قلنا لان السكر
لما لم يصلح عذرا اذا كان معصية لم يصح دلالة على عدم المخبر به بل جعل دلالة على
الرجوع فيما يصح فيه صريح الرجوع ان يجعل السكر دلالة عليه وما لا فلا كما تقدم فان

قيل السكران اذا ارتد فان امرأته لا تبين منه وجعل السكر فيه دلالة على عدم المخبر به وذلك
تناقض اجاب الشيخ بقوله لان الردة تحتمل بعمله محض الاعتقاد اى اعتقاد الكفر ووقع فيه
الشك والشبهة اما اعتماده عليه ذلك فلان القلب اذا كان مطمئنا ولجرى كلمة الكفر على
لا يخرج عن الاسلام واما وقوع الشك والشبهة فيه فلان كلامه بالنظر الى عقله يصلح دليلا
على الاعتقاد ككلام الصاحي وبالنظر الى انطماس نور القلب بالسكر لا يصلح دليلا فلا
يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا تثبت الردة ولا البينونة واما ما يعتمد العبارة كالطلاق
والعتاق فانه لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدور كلامه عن عقل واهلية يوجب وقوعها
وصحة تلك التصرفات الا ان قيام السكر يورث شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل ما يثبت
باصل الكلام بهذه الشبهة والكامل وهو الاكراه بالقتل والقطع والناقص وهو الاكراه
بالحبس والقيد فى هذا القسم اى الذى يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا والاقارير كلها
سواء لان الناقص منه كالكامل بعدم الرضا وعدمه يمنع الانعقاد ويدل على عدم المخبر به
والحد فى الحبس الذى هو اكراه ما يجى منه الاغتمام البين ومن الضرب ما يجد منه الالم الشديد
وليس فى ذلك حد لا يزاد عليه ولا ينقص لان نصب المقادير بالرأى لا يجوز ولكن ذلك
على حسب ما يرى الحاكم اذا رفع ذلك اليه فما راى انه اكراه ابطل العقد وابطل الاقرار به لان
ذلك يختلف باختلاف الناس فرب وجيه تاثير الحبس والقيد فى حقه يوما فوق ما هو
حبس شهر فى حق غيره فلذا لم يقدر فيه بشئ وجعل مفوضا الى رأى الحاكم ليبنى ذلك
على حال من ابتلى به كذا فى المبسوط قال ______ رحمه والقسم الذى يصلح ان يكون
آلة لغيره مثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان ياخذه فيضرب به نفسا او مالا
فيتلفه فان كان قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا اليه فيلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج
المكره فى الوسط ولذلك وجب القصاص على المكره عند ابى حنيفة ومحمد ان الافعال على نوعين نوع
كالاقوال لا يصلح ان يكون آلة للمكره وسيأتى ونوع يصلح ان يكون آلة لغيره وهو ما نحن فيه
كاتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان ياخذ المكره الفاعل فيضرب به نفسا او
مالا فيتلفه فان كان علمه ان على المكره ما يوجب جرح المقتول وجب بهذا الاكراه القود
فى النفس بالاجماع واما انه متكلم على اشارة اى لزوم ذلك عليه بالواحد بان الزمه بقوله
اقتله بالسيف او السكين والا قتلتك فقتله به وانما شرطنا ذلك لانه لو اكرهه على القتل
بعصا ونحوه كان بمنزلة القتل بالمثقل وذلا يوجب القود عند ابى حنيفة رحمه الله
ذكر الشيخ الاجماع فى هذه المسألة وقال فى الاسرار والمبسوط والهداية يجب القود عند
ابى حنيفة رحمهما الله ومحمد وعند ابى يوسف رحمه الله لا يجب القود على احد بل يجب الدية
على المكره فى ماله فى ثلث سنين وعند زفر رحمه الله يجب القود على المكره لا المكره مثل فعل
الشيخ وجد روايتين واحدهما على موافقة رواية ابى حنيفة رحمه الله فاطلقوا الاجماع بناء
على ذلك وهو ضعيف وانما وجب القود لصلاحيته كونه آلة ووجود المقتضى وعدم المانع اما

ومحمد ره

الصلاحيه



العبد المقتول فى انتقال الجناية بدلا الملوكية فى حق الحكم كان العبد ملكه بنفسه فلا يجب الضمان
ولا قود لانه قتل العبد بامر مولاه موضع استثناء لان العبد ان كان كالحر فى الحيوة
والدم فلا يصح الاذن بقتله من هذا الوجه ويكون مالا فيه لمولاه فيصح امره بالقتل من هذا
الوجه كما يصح الاذن بقتل شاته فيصير هذا الوجه شبهة فى سقوط القود والضمان
ولكن الاثم لا يسقط لانه بخلاف ما اذا امر حرا بان يقتل حرا آخر فان الضمان على القاتل لان
هذا الامر لا يصير شبهة فى سقوط القود والضمان لعدم ولاية الامر وهذا اذا لم يكن الامر ذا
سلطنة فان كان فامره كالاكراه اذا كان المامور يخاف على نفسه او عضوه لان عادة
المتجبرين الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم يامرون ثم يعاقبون من خالف امرهم بالقتل
هذه العادة كان من قبله كالتهديد بالقتل فتثبت ما ذكرنا فى الملك بلا فرق الا اذا
كان صحيحا انتسب الفعل الى الامر واذا لم يكن صحيحا اقتصر على الفاعل واما الاكراه فيصح
بكل حال سواء اكره حرا على قتل عبده او قتل حر آخر وسواء اكره على الكفر فى موضع الاشتباه
او فى غيره لان الاكراه يتحقق فى الوجوه كلها ولا يمكن دفعه بحسبة الفعل الى المكره و
هذا نوع يوجب الالجاء واما الاكراه الذى لا يوجب الالجاء كالاكراه بالحبس الى مدة او ضرب لا يخاف
منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على المباشر لان هذا
الاكراه لعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشيئة ولا يفسد الاختيار لا يجعل الفاعل آلة
اما انه لعدم الرضا فظاهر وليس له مدخل فى الالجاء واما انه لا يفسد الاختيار فلان فساد
الاختيار انما هو باعتبار خوف التلف بكونه مجبولا على حب حياته وليس فى هذا
الاكراه معنى خوف التلف واما ان ما لا يفسد الاختيار لا يجعل الفاعل آلة فظاهر مما
تقدم فاقتصر الفعل على الفاعل قال ______ رحمه الله واما القسم الذى لا يحتمل
ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فمثل الاكل والوطى اى الزنا لان الاكل بفم الغير لا يتصور
وكذلك الزنا بآلة اما احد قسمى الافعال ومما وقع فى الكتاب اولا فهو القسم الذى لا يحتمل
ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره مثل الاكل والزنا فان الاكل بفم غيره غير متصور فلا يحتمل
النسبة الى المكره فى حق انه اكل باتفاق الروايات حتى لو اكره على الاكل صائما فعل
فسد صومه لا صوم المكره بالاتفاق فاما فى نسبته الى المكره فى حق كونه اتلافا فقد
اختلفت الروايات فيه ذكر فى شرح الطحاوى والخلاصة لو اكره على اكل مال الغير
وجب الضمان على الاكل دون المكره وان كان الفاعل يصلح آلة فى حق الاتلاف كما فى الاعتاق
لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لم يجب الحد
على المكره ووجب المهر على الزانى ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطى حصلت له
بخلاف الاكراه على الاعتاق لان مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل وذكر
فى التتمة لو اكره على اكل طعام نفسه ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشئ وان كان شبعانا
رجع بقيمته عليه لان فى الاول حصلت منفعة الاكل له وفى الثانى لم يحصل ولو اكره

على اكل طعام الغير فاكل فالضمان على المكره لا على الاكل وان كان جائعا وحصلت له المنفعة
لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لعدم امكان الاكل
بلا قبض في الغالب ولما قبضه المكره صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه
بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان
ثم اذن له بالاكل لا يضمن الاكل لانه اكل طعام الغاصب باذنه فكذا ههنا ومن طعام
نفسه لم يصر اكلا لطعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا قبل الاكل لان
ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يصير الازالة ما دام الطعام في يده في
فمه فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يجب الضمان صار اكلا طعام
نفسه وكذا الوطي بالة غيره غير متصور ولو اكتفى بذكر الزنا حتى لو ذكر الوطي كان
جيدا لان الوطي الذي يكون عليه انما هو الزنا قال رحمه الله وكذلك

ان ومثل القسم الذي لا يصلح ان يكون
يصلح ان يكون الة له اقتصر الفعل على الفاعل فاذا كان نفس الفعل مما
يتصور ان يكون الفاعل فيه الة لغيره صورة الا ان محل الاكراه غير المتلف فلا فيه للاتلاف
صورة وكان محل الاكراه محل التلف على الة يتبدل فان جعله الة يكون بالملا مقتصر الفعل
على المكره لان المحل الذي اذا تبدل كان في تبدله بطلان الكره والغرض وجوده هذا
خلف وهذا لان في تبديل المحل خلاف المكره وخلافه بطلان الاكراه اما الاول
فلان المكره اكرهه على ايقاع فعل في محل بعينه فكان ايقاعه في محل اخر مخالفا له ضرورة
واما الثانية فلان الفاعل اذا خالف المكره لم يوافقه في اختياره والاكراه لموافقته لم
الفاعل لوالده فاذا لم يوافقه بطل الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل
يعدم فاسد اراده وعاد الامر الى المحل الاول فبطل التبدل والغرض وجوده هذا
ايضا خلف فقوله ولان الاكراه ان كان بغيره او هو تبيين الدليل الاول وان كان
بواقعه فلا دليله دليل خلف ويظهر بيانه بالدليل الثاني والثاني دليل اخر
مشتمل على كل الخلف وخلف اخر والظاهر ان قوله لان المحل الى قوله بطلان الكره



الحكم
جملتان وبقوله ومن الاكراه لا الة له في تبديل المحل لمحل اخر وبيانه ما سبق من قوله فتثبت به
بلان الاكراه لا يصلح لا بطال الحكم اشي في الا تعالى والا تو الحكم واذا لم يكن له اثر في ذلك ولا مو ثر لغير
فلا يفصل وقوله وفي تبديل المحل خلاف المكره دليل ثالث وبيانه بما ذكرنا ومثال هذا
الفصل الاكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك العقد بنفس
عليه فلا يمكنا سجدل الشيخ على ذلك بقوله لان المكره انما يطلبان يجبر على احرام نفسه يعني في صو
صه زمة المحرم او على دين غير يعني في صورة الحلال والفاعل في ذلك اي في الجناية على الاحرام او
الدين لا يصلح انه لغيره لان المكره لا يمكنه ان يجني على احرام الغير لم يتفق كذا بالاكراه لو
جعل الة على طريق لزم محل اخر وهو تبديل محل الجناية فان محل الجناية تخصيص احرام المكره و
دينه وللذان ولان المكره في ذلك لا يصلح الة لغيره ولو جعل الة لتبدل محل الجناية قلبا
ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب الاثم جناية على دين القاتل والجناية
على دين القاتل لا يصلح المكره فيها الة لغيره فالقتل في حيث يوجب الاثم لا يصلح المكره
الة لغيره فلو جعل الة صار محل الجناية دين المكره ولزم تبديل المحل الى الاول فلانه
اجب رسوت المكره على قتله جعفه بما وسعه واستدلال ان استباحته في غير انتهاك حرمة
وذلك لطاعة المخلوق في معصية الخالق واما الثاني فلان الجناية على الدين تحصل بحرام
القلوب خلافا لها بالفعل ولا يتصور ان يقصد الشخص بقلب غيره ولعل هذا معنى
قول الشيخ رحمه الله لانه اخا حرمته وحقيقة ما في وسعه فلحقه الاثم والاثم تحصل بحرام
القلوب اذا اتصلت واما فيه بذلك اشارة الى ما ثبت في الحديث ان الله تعالى يجاوز
عن امتي ما حدثت به انفسهم بالتفا فصار المكره في حق الحكم فلا علا يلزمه القصاص
وصار المكره في حق الاثم فاعلا واذا كان فاعلا صح ان يهم به شرعا ويلحقه الاثم
بالمباشرة ولعل هذا معنى قوله وصار في حق المكره فاعلا وصار المكره في حق الاثم
فاعلا فقيل لولا يفعل وصار المكره اثما وقدم الظرف في الاول دون الثاني للاختصاص
القصاص بالمكره عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما فينقل به الى ذلك في عبارة الشيخ
ههنا اغلاق لعله يرده ما ذكرناه فان قيل لا ثم انه لو صار المكره الة لتبدل الجناية
غاية ما في الباب انه يلزم الجناية على احرام المكره ايضا بسبب الاكراه ولئن سلم التبدل
فلا يلزم انه لا يبقى مكرها اجيب بان الجناية الواحدة بالشخص لا يمكن ان تقوم بمحلين
واذا تبدل ما يبقى الاكراه ضرورة لان اكراهه على الجناية على محل خاص لم يوجد وقد تقدم
نظائر ذلك والعاملات ووجوب الجزاء على المكره في الاكراه المحرم على قتل الصيد وجه
الاستحسان لان القتيل من الفاعل جناية على احرام نفسه والجناية على احرام نفسه
لا يصلح المكره فيه الة لغيره كما مر فيقتصر عليه والا كان يأثم الاكراه في
الاهدار ولبس له فيه تأثير كاتم وفي القياس لا شيء عليه لانه صار بالالجاء الة
كان الفعل لم يوجد من جانبه قال رحمه الله والذي قلنا في المكره

على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في البيع وانما اكره
ليتصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو فيه لا يصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل المحل والتبدل
ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب
لما اي ولان تبدل المحل يوجب اقتصار الفعل على الفاعل اذا اكره على البيع والتسليم
فباع مكرها وسلم مكرها ان تسليمه يقتصر عليه وان كان التسليم فعلا لا قولا لان
الاكراه على التسليم تصرف في البيع لا الاكراه على التصرف في البيع اما الاول فلان
المفروض ذلك واما الثاني فلانه انما اكره ليتصرف في البيع نفسه بالاتمام فان
التسليم من البائع متمم سبب الملك ولهذا كان له شبهة ابتداء العقد كما عرف والمكره
في هذا الوجه اعني التصرف في البيع نفسه بالتمام آلة وما لا يصلح فيه الفاعل آلة اقتصر
عليه الفعل فاقتصر عليه التسليم اما القياس فظاهر مما تقدم واما الاول فلانه
لو جعل آلة لتبدل المحل والتبدل في ذات الفعل واللازم بقسميه باطل فكذا
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان التسليم اذا نسب الى المكره صار المكره هو
التصرف في المغصوب ولم يكره عليه وخرج من كونه متمما لعقد العاقد فصار
غصبا محضا ابتداء وذلك تبدل للفعل فيجعل التسليم بهذا الوجه مقتصرا على
البائع فتثبت الملكية للمشترى كما لو سلم طايعا ويملك اعتاقه وتدبيره واستيلاده
فيه عندنا لكن في هذا التسليم تفويت ليد المالك من وجه ومن هذا الوجه هو غصب
فينسب الى المكره من حيث هو غصب لا من حيث كونه آلة للغير فيرجع بالضمان
عليه والحاصل ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه مفوت للملك من وجه فعملنا
بالوجهين جميعا فنسبنا الى الفاعل من الوجه الاول فلم يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ
فيه اعتاق المشترى ونسبنا الى المكره بالوجه الثاني فلم يجعله اتماما محضا
حتى يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان والمكره بعد زوال الاكراه بالخيار ان شاء
ضمن المكره قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشترى وعلى هذا فالتبدل
انما هو لما هو متمم من وجه غصب من وجه الى كونه غصبا محضا لا الى كونه متمما
محضا قال رحمه الله واذا ثبت انه امر حكمي اي كما صرنا اليه استقام
ذلك فيما يعقل ولا يحتمل فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم
ومعنى الاتلاف منه منقول الى الذي اكرهه لانه منفصل عن الجملة محتمل للنقل
باصله ... اي واذا ثبت ان انتقال الفعل ونسبته الى المكره امر حكمي صرنا
اليه لتصحيح الاصل والتصحيح على القياس فانا نستقيم ذلك الانتقال فيما يعقل
ولا يحتمل يعني صحة ذلك ... احدهما وفي ذلك الفعل وجوده
من المكره والثاني ان لا يتصور منه حسا اما الاول فلانه لو لم يتصور منه لا يستقيم
النسبة اليه واما الثاني فلانه لو تصور منه ووجد منه حسا كان ذلك الفعل منسوبا



اليه حقيقة فيكون هو المباشر والقول بخلافه هذا خلف وعلى هذين الامرين تفرع فروع المسايل
فقلنا ان المكره على الاعتاق باكراه كامل هو المتكلم بما يوجب الاعتاق اذ التكلم به امر محسوس
لا يتصور الى المكره لانه ليس بمالك والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب
اليه واما الاتلاف في هذا الاعتاق فمعنى معقول منقول الى المكره اي يمكن نقله
الى المكره فينسب اليه فان قيل التكلم بما يوجب الاعتاق يستلزم الاتلاف فكيف ينفك احدهما
عن الاخر اجاب الشيخ بقوله لانه منفصل عن الجملة محتمل للنقل باصله يعني ان الاتلاف لا
يستلزم ذلك ولا ذلك يستلزم الاتلاف لان الاتلاف منفصل في الجملة عن التكلم بما يوجب
الاعتاق وذلك لان بينهما عموما وخصوصا من وجه فقد يجتمعان كاعتاق العاقل البالغ
الصحيح ويوجد الاتلاف بدون التكلم به كقتل عبد الغير وقد يوجد التكلم به بدون الاتلاف
لتكلم الصبي والمجنون بما يوجب الاعتاق فانه لا يلزم منه الاتلاف واذا كان منفصلا
عنه في الجملة صار الاتلاف محتملا للنقل باصله المتصور من المكره ابتداء ولهذا يرجع على المكره
بقيمة العبد موسرا كان او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ولا يجوز
ان يحال الضمان عليه ويثبت الولاء للمعتق كان الرجوع من الشيئين دون الى العتق فان
الشاهدين ضامنين والولاء للمشهود عليه بالعتق لان الولاء كالنسب وليس بمال متقوم
فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ في
جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله قال رحمه واما بيان ما ذكرنا في تقسيم الحرمات
فان القسم الاول هو الزنا بالمرأة والقتل والجرح لا يحل ذلك بعذر الكره ولا يرخص فيه
لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فسقط الكره في حق تناول
دم المكره عليه للتعارض وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل ايضا
ان من قيل له لتقتلنك او لتقطعن يدك لم يحل له ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة
يده فعند التعارض ويدخله ونفسه سواء ... لما فرغ من انواع الاكراه شرع في تفصيل
ما جعل في الحرمات فقال اما القسم الاول وهو الحرمة التي لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة
فهو الزنا بالمرأة وقيد بالمرأة ليعلم ان اللواط وزنا الرجل فان زناها يحتمل الرخصة على
ما يجيء والقتل والجرح وكل واحد من هذه الافعال لا يحل بعذر الكره ولا يرخص فيه
مع بقاء الحرمة كاجراء كلمة الكفر لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه
في ذلك سواء فدليل الرخصة في المكره والمكره عليه سواء واذا استويا في خوف التلف
استويا في استحقاق الصيانة فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض
فلا يحل له الاقدام عليه اصلا وفي الزنا فساد الفراش ان كان المرأة منكوحة الغير وضياع
النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يكون
الى ... النفقة عليه ولم يكن لها قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك
الولد ضرورة فكان الزنا كالقتل حكما فلا يثبت الترخص به للتعارض حتى ان من قيل

له ليهلكه او ليقطعن يدك حل له ذلك لوجود المرجح فان حرمة النفس فوق حرمة اليد فعند
التعارض لان حرمة الطرف تابع لحرمة النفس والاصل راجح على التابع فان في اتلاف
البعض لا اتلاف الكل ولو اراد ان يتلف الكل لا يحاله كمن وقعت في يده اكلة فيدفع بها الهلاك
عن نفسه فان قيل فعلى هذا علقه محمد رحمه الله تعالى بالمشيئة حيث قال في المبسوط
وسعه ان شاء الله تعالى اجيب بانه ليس في معنى الاكلة من كل وجه فان قطع الطرف
الصحيح لحرمة النفس بل هذا تحرز عن الاثبات وعلقه بالمشيئة واما اذا قال لاقتلنك
او لتقطعن يد فلان فلا يحل له ذلك لان يد الغير ونفس المكره سواء فلا يرجح ويجوز
ان يكون معناه ولا يغيره ونفس غيره في استحقاق الصيانة سواء الا ترى انه لا يحل
للمضطر دفع الغير للاكل كما لا يحل له قتله ولو اباح له القطع لا يجوز له ذلك كما لا يحل
له الاقدام على نفس الغير لا يحل له الاقدام على يده لا يقال الاطراف تلحق بالاموال
فينبغي ان يترخص في قطع يد الغير بالاكراه التام كما في اتلاف الاموال لانا نقول
الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره لان الناس لا يبذلون اطرافهم صيانة
لنفس الغير ويبذلون اموالهم فان قيل الزنا انما يكون في معنى القتل اذا لم [illegible]
زوج واما اذا كانت فالولد ينسب الى الفراش وان خلق من ماء الزنا لقوله عليه السلام
الولد للفراش وللعاهر الحجر فكيف يكون معنى القتل اجيب بان الاصل ان ينسب الولد
الى من خلق من مائه ويجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر
الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى
الهلاك ايضا قيل فيه نظر لانه ان انقطع عن الزاني فقد الحق الى من هو منه فلا
فلا يكون اهلاكا قوله وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عنه فيفيد لانهم جعلوا
الزنا حكم القتل مطلقا والاهلاك اللازم من هذا الدليل حيث يحتمل الوجود والعدم
فلا يثبت به الامر الكلي ويمكن ان يجاب عنه بان الزنا اهلاك في صورة مطلقا
وفي صورة اخرى قد يكون وقد لا يكون فكان الا بمعنى الاهلاك غالبا فاعتبر اهلاكا
اعتبارا للغالب ودفعا للفساد قال ــــ رحمه الله تعالى والحرمة التي تحتمل

القسم الثاني في الحرمات وهي التي تحتمل السقوط اصلا مثل حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير
فان الاكراه الملجي يوجب اباحة كل واحد من هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم
تثبت بالنص الا عند الاختيار ولا اختيار في حالة الاكراه فلا حرمة في حالته واما انما
بالاختيار ههنا ما يقابل الاضطرار اما الاول فلقوله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه وقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
فانه استثنى الاضطرار من التحريم والاستثناء من التحريم اباحة فتكون خارجة عن
التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة كالذي مضطر الى اكل الميتة والخنزير وشرب
لجوع او عطش واستوضح كون تحريمه في حالة الاختيار بقوله الا ترى ان رفق التحريم
يعود الى المتناول في حفظ الماكول والمشروب بحفظ دينه او بدنه فان شرب
الخمر يخامر نور القلب العقل ويصد عن ذكر الله فقال الله تعالى ويصدكم عن
ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون وفي اكل الميتة والخنزير افساد الطبع الى الاكل
قال الله تعالى ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم ذكر التحريم في معرض المنة
عليهم بوضع الاصر والاغلال وذلك يدل على عود المنفعة اليهم فان الله تعالى
متعال غني عن العالمين لا يحتاج الى الارتفاق واذا ال التحريم الى فوات كل البدن
فابقاء التحريم لا يكون حكمه لعوده على موضوعه بالنقض فيسقط التحريم وان لزم
فوت البعض اولى من فوت الكل على مثاله قوله لنقطعن ذلك نحو ذا اسقط
الحرمة اصلا كان الممتنع عن تناوله وهو المكره مضيقا لدمه قصدا انما الاكتساب يعني
به اذا كان عالما بسقوط الحرمة اما اذا لم يعلم فلكونه يرجى ان لا يكون اثما لانه قصد حق
الشرع في التحرز عن الحرام في زعمه لان الحرمة عند عدم الضرورة ودليلها الدال
عليه خفي فيعذر بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل الشيوع يجعل
عذرا في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب الفرائض ثم ان سقوط الحرمة
انما يكون عند تمام الاكراه بكونه ملجيا فاما اذا قصر كالاكراه بالحبس مدة او بوثاق
ونحوه فالقتل في غير ان يمنع عنه طعام او شراب لم يحل له التناول لعدم الضرورة لان
كل واحد منهما يوجب الهم والحزن ولا يخاف منه تلف الا ان المكره بالاكراه القاصر اذا
شرب الخمر يحد استحسانا وفي القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه القاصر في الاباحة
فصار وجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه لو تكامل اوجب الحل فاذا
قصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا فعل فانه يقتص لانه
لو لم يحل لكن القتل انتقل عنه في حق الحكم فاذا قصر لم ينتقل الى المكره
ولم يؤثر اباحته شيئا فلم يصر شبهة في اسقاط القود عن القاتل
قال رحمه الله واما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر
على اللسان والقلب مطمئن بالايمان فان هذا الحكم في الاصل لكنه رخص فيه



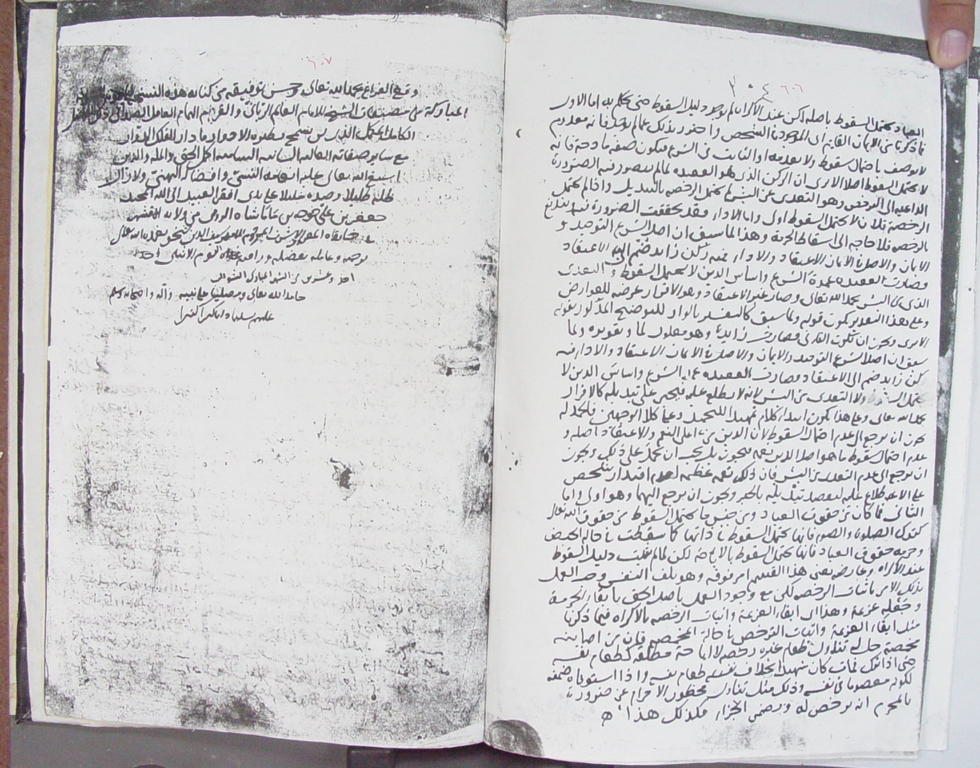
بالنص في قصة عمار بن ياسر وبقي الكف عنه عزيمة لحديث خبيب رضي الله عنه ويدل على ان
حرمته لا تحتمل السقوط ان في هتك الظاهر مع قرار القلب نوع جناية لكنه دون
القتل لان ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى فوجب الرخصة وبقي الكف
عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسها فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى
فكان شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى لما القسم الثالث
في الحرمات هو الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة مثل اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب
مطمئن بالايمان فان هذا يعني الاجراء ظلم في اصل وضعه لان الظلم وضع الشيء
في غير محله والكفر مطلقا بهذه الصفة قال الله تعالى والكافرون هم الظالمون لكن
رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر وبقي الكف عنه عزيمة لحديث خبيب رضي
الله عنهما وقد ذكرنا قصته وقصة خبيب في باب العزيمة والرخصة وذلك
ان المعنى الفقهي في جعل الاجراء رخصة والكف عزيمة ان حرمة اجراء كلمة الكفر لا
تحتمل السقوط لكونه كفرا صورة والكفر حرام صورة ومعنى وفي هتك الظاهر باجرائها
باجرائها على اللسان مع قرار القلب ضرب جناية لفوات صورة التصديق الواجب
لانعدامه لبقاء الاصل وهو اعتقاد القلب لكن هذا الضرب في الجناية دون
قتل المكره ويجب ان تكون بمعناه لكن هذا الضرب في الجناية دون الجناية
التي تحصل بقتل المكره المكره عليه حتى اثبتت هذه الجناية الرخصة دونها ولعل
هذا اوضح لحصول المعنى الفارق بين هذا القسم والذي قبله في اثبات احدهما
الرخصة دون الاخر وان كان الاول هو المذكور في الشروح وذلك لان اجراء كلمة الكفر
هتك صورة والقتل هتك صورة ومعنى والاول دون الثاني بالضرورة فوجبت
الرخصة وبقي الكف عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسها وتوضيحه ان حق العبد اذا اجتمع
مثله وهي ترجح حق العبد لحاجته فكيف اذا غلب حقه فان صبر فقد بذل نفسه
لاعزاز دين الله تعالى وكان شهيدا فاذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى
قال رحمه الله تعالى وكذلك نقول في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلوة
والصيام وقتل صيد الحرم او الاحرام لما قلنا وكذلك استهلاك اموال الناس رخص
فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل وقاية لها
ولكن اخذ المال واتلافه ظلم وعصمة صاحبه فيه قائم فبقي حراما في نفسه لبقاء
دليله والرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل بذل نفسه
لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا لما ذكرنا ان الحكم في
صورة الاكراه على الكفر الحكم في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلوة والصيام
وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا ان حق الله تعالى لم يسقط عنه بالاكراه
وفي الصبر اعزاز دين الله تعالى باظهار الصلابة فيه فاذا صبر باذلا نفسه كان

قتل كان آثما ان الله تعالى
شهيدا الا اذا كان المكره على الافطار مسافرا او صبر حتى قتل كان آثما وكذلك ان اكره على حقوق العباد
اباح له الفطر فكان في الامتناع كالمضطر في الميتة وكذلك ان اكره على اتلاف
استهلاك اموال الناس فانه رخص فيه بالاكراه التام وهو الملجئ لان حرمة النفس فوق
حرمة المال وما هو فوق في الحرمة جاز ان يوقى بما دونه فاستقام ان يجعل المال
للنفس وان كان مال الغير لان المال مبتذل في نفسه والحرمة لحق الغير ولهذا
يباح باباحته اما الاول فظاهر واما الثانية فلانه تلف منها ترخصا بالادنى صيانة
للاعلى وهو من المسلمات فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز له الصبر عنه كما في
حال الاستهلاك في حال المخمصة للابتذال اجاب الشيخ بقوله ولكن لما كان اخذ المال
واتلافه ظلما وعصمته صاحبه فيه قائمة قائمة لان العصمة للحاجة والحاجة قائمة
في هذه الحالة فالعصمة باقية فبقي حراما في نفسه لبقاء دليله واذا كان دليل
الحرمة قائما كان استهلاكه لصيانة الاعلى رخصة فان الرخصة ما يستباح لعذر مع
قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم
فصار شهيدا والحق بهذا الاستثناء في هذا الجواب فقال كان ماجورا ان
شاء الله تعالى قال شمس الائمة انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد نصا بعينه وانما قاله بالقياس
على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا في معناه في كل وجه لان الامتناع في الاخذ
ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده بالاستثناء وفيه نظر اما اولا فلان
المقيس لا يلزم ان يكون في معنى المقيس عليه في كل وجه بل اذا كان ركن القياس
وهو ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه
بوجوده مع شرائط القياس موجودا جاز القياس واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الامتناع
الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين لان الحرمة اذا كانت قائمة بدليلها فالامتناع
عما هو المحرم شرعا اعزاز للدين لا محالة قال رحمه الله تعالى وكذلك المرأة
اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع ترخص لها في ذلك لان ذلك تعرض
لحق محترم بمنزلة سائر حقوق الله تعالى وليس في ذلك معنى القتل لان
نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس انها لا
تحد لان الكامل يوجب الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف الرجل اي وهذا
القسم المرأة اذا اكرهت على الزنا بالاكراه التام فانها ترخص لها اي لاجل الاكراه
او بعود الضمير الى المرأة على تاويل العذر ولا التمكين على الزنا حتى سقط
الحد والاثم عنها ولو صبرت حتى قتلت كانت ماجورة لان تمكينها في الزنا
تعرض لحق محترم في المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه وكان
حراما وانما ثبت الرخصة ولم يكن كزنا الرجل لعدم معنى القتل الذي هو المانع
عن الترخص في تمكينها لان معنى القتل انقطاع النسب ونسب الولد عنها لا



ينقطع وعورض بان ما ذكرتم وان دل على انتفاء معنى القتل لكن عند التمكين
وهو ان المرأة ان كانت ذات زوج يغني الزوج عن الولد فيفضي الى الاهلاك وان لم يكن
لا يتمكن من تربية الولد فيفضي الى الاهلاك ايضا فلا فرق بين فعلها وفعله واجيب
بان الاهلاك المذكور في الحالين انما هو بفعل الرجل لا بفعلها لان الرجل صاحب البذر
والقاء البذر في غير ملكه سبب لانقطاع النسب عنه وهو المفضي الى الهلاك واما
التمكين فما يتعلق به هذه الاضافة الى الام وهي ثابتة فتحقق الفرق بين الفعلين
وثبت لها الترخص بالاكراه الكامل ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس
انها لا تحد لان الكامل اذا اوجب الرخصة صار القاصر اي الاكراه بالحبس والقيد
شبهة في سقوط الحد عنها كما في شرب الخمر بخلاف الرجل فان الكامل منه لما
لم يوجب الرخصة في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد واما الكامل منه فهل
يصير شبهة اولا ففي القياس وهو قول ابي حنيفة رحمه الله اولا لا يصير شبهة وهو
قول زفر رحمه الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الالة وذلك دليل
الطواعية فيه وفي الاستحسان يصير شبهة ويسقط الحد وهو ما رجع ابو حنيفة
رحمه الله وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان
منزجرا وقصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة
في درء الحد وانتشار الالة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية في
الرجال فان النائم ينتشر آلته طبعا بلا قصد فلا يدل ذلك على الطواعية وعدم الخوف
قال رحمه الله فصار هذا القسم قسمين قسم حق الله تعالى في الايمان
القائم لا يحتمل السقوط بحال الا انه لما لم يكن في اعتقاده ضرورة لم يحتمل الرخصة
بالتبديل ودخلت الرخصة في الاداء للضرورة ولما سبق ان الاصل الشرع الوحيد
والايمان والاصل فيه الاعتقاد والاداء ركنه ولكن ضم اليه فصارت علامة الشرع
وان في الدين لا يحتمل السقوط والتعدي من البشر بحق الله تعالى فصار عذره عرضه
للعوارض وما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله
تعالى قسم اخر انه يحتمل السقوط باصله لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر
فوقه وصح العمل به باثبات الرخصة والعمل وجب باصله بان جعل اصله
عزيمة وهذا لمن اصابته مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة
مطلقة حتى اذا ترك فمات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوفاه
ضمنه لكونه معصوما في نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة
بالمحرم انه يرخص له ويضمن الجزاء وكذلك ههنا والله تعالى اعلم لما نعني
اذا علم ما ذكرناه علم ان هذا القسم الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة صار قسمين
قسم حق الله تعالى لا يحتمل السقوط اصلا بحال وقسم في حقوق الله تعالى وحقوق

منزجرا





منى تكلم به اما الاول
العباد يحتمل السقوط باصله لكن عند الاكراه لم يوجد دليل السقوط
فما ذكرنا في الايمان القايم اي الموجود في الشخص واحترز بذلك عما لم يتحقق فانه معدوم
لا يوصف باحتمال سقوط ولا بعدمه او الثابت في الشرع فيكون صفة مادحة فانه
لا يحتمل السقوط اصلا الا ترى ان الركن الذي هو العقيدة لما لم يتصور فيه الضرورة
الداعية الى الرخص وهو التعدي عن البشر لم يحتمل الرخصة بالتبديل واذا لم يحتمل
الرخصة تلا ان لا يحتمل السقوط اولى واما الاداء فقد تحققت الضرورة فيه فثبت
بالرخصة فلا حاجة الى اسقاط الحرمة وهذا لما سبق ان اصل الشرع التوحيد و
الايمان والاصل في الايمان الاعتقاد والاداء فيه ركن زائد ضم اليه الاعتقاد
فصارت العقيدة عمدة الشرع واساس الدين لا يحتمل السقوط و التعدي
الذي من البشر رحمه الله تعالى وصار غير الاعتقاد وهو الاقرار عرضة للعوارض
وعلى هذا التعليل يكون قوله ولما سبق كالتفسير بالواو للتوضيح المذكور بقوله
الا ترى ويجوز ان تكون الواو في فصار زائدة وهو معلول لما و تقريره ولما
سبق ان اصل الشرع التوحيد والايمان والاصل في الايمان الاعتقاد والاداء فيه
ركن زائد ضم الى الاعتقاد وصارت العقيدة عمدة الشرع واساس الدين لا
يحتمل السقوط ولا التعدي من البشر لانه لا يطلع عليه فيجري على تبديله كالاقرار
رحمه الله تعالى وعلى هذا يكون ابتداء كلام تمهيدا للتحميد دعيا كلا الوجهين فالحاصل
يجوز ان يرجع الى عدم احتمال السقوط لان الدين في اصل الشرع والاعتقاد اصله و
عدم احتمال سقوط ما هو اصل الدين نعمة محبوبة بل يجب ان يحمد على ذلك ويجوز
ان يرجع الى عدم التعدي من البشر فان ذلك نعمة عظيمة لعدم اقتدار الشخص
على الاطلاع عليه ليقصد تبديله بالجبر ويجوز ان يرجع اليهما وهو اولى واما
الثاني فما كان في حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط في حقوق الله تعالى
كترك الصلوة والصوم فانها يحتمل السقوط في ذاتها كما سقطت في حالة الحيض
وحرمة حقوق العباد فانها يحتمل السقوط بالاباحة لكن لما لم يثبت دليل السقوط
عند الاكراه وعارضه يعني هذا القسم امر فوقه وهو تلف النفس وجب العمل
بذلك الامر باثبات الرخصة لكن مع وجود العمل باصل الحق بابقاء الحرمة
وجعله عزيمة وهذا اي ابقاء العزيمة واثبات الرخصة بالاكراه فيما ذكرنا
مثل ابقاء العزيمة واثبات الترخص في حالة المخمصة فان من اصابته
مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة كطعام نفسه
حتى اذا تركه فمات كان شهيدا بخلاف ترك طعام نفسه واذا استوفاه ضمنه
لكونه معصوما في نفسه وكذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة
بالمحرم انه يرخص له ويقضي الجزاء فكذلك هذا اه



وتم الفراغ بحمد الله تعالى وحسن توفيقه من كتابة هذه النسخة [illegible]
المباركة من مصنفات الشيخ الامام العالم الرباني والقرم الهمام العامل الصمداني [illegible]
الكامل المكمل الذي من نسيج نظومه الاحواد ما دار الفلك الدوار
مع ساير صفاته العالية السنية السامية اكمل الحق والملة والدين
اسبغ الله تعالى عليه انعامه النسي وافضاله البهي ولا زال
ظله ظليلا وصيده خليلا على يدي افقر العبيد الى الله المجيد
جعفر بن علي خوجه بن ساماشاه الرومي من ولاية القشهي
في خانقاه العمر الاشرف المرحوم المعصوم سيف الدين [illegible] تغمده الله تعالى
برحمته وعامله بفضله وراعيه [illegible] اليوم الاثنين [illegible]
احد وعشرين في الشهر المبارك الشوال
حامدا الله تعالى ومصليا على نبيه وآله واصحابه وسلم
عليهم سلاما دائما كثيرا